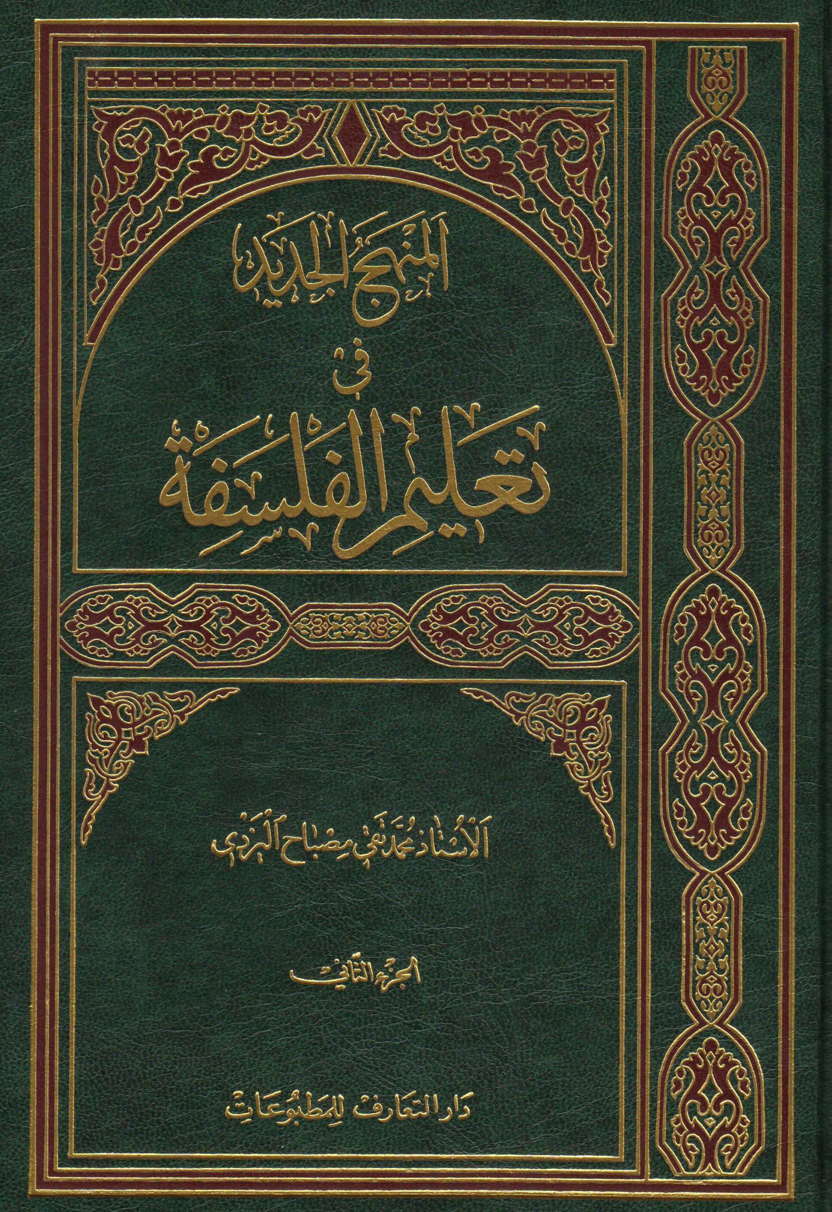

المنهج الجديد
في
تعليم الفلسفة
الأستاذ محمد تقي مصباح اليزدي
الجزء الثاني
دار التعارف للمطبوعات


شبكة الفكر
alfeker.net


المنهج الجديد
في
تعليم الفلسفة

المنهج الجديد في تعليم الفلسفة

الجزء الثاني

الأستاذ محمد تقي مصباح اليزدي

ترجمة
محمد عبد المنعم الخاقاني

دار التعارف للمطبوعات
بيروت - لبنان


بسم الله الرحمن الرحيم

القسم الرابع

العلّة والمعلول

الدرس الحادي والثلاثون

العلّة والمعلول

وهو يشمل

- **المقدّمة**
- **مفهوم العلّة والمعلول**
- **كيفية تعرف الذهن علىٰ هذه المفاهيم**
- **تقسيمات العلّة**

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدّمة :

بقبولنا الكثرة في الموجودات يطرح أمامنا هـذا السؤال : أيكون للمـوجودات المختلفة ارتباط ببعضها أم لا ؟ وهل يتوقّف وجود بعضها علىٰ وجود البعض الآخر أم لا ؟ وإذا كان يتوقّف فما هو عدد ألوان التعلّق الوجوديّ ؟ وما هي أحكام وخصائص كلّ واحد منها ؟

وأمّا إذا رَفض أحدٌ الكثرة الحقيقيّة للموجودات ـ كما هو ظاهر كلام الصوفيّة ـ فإنّه لا يبقىٰ له مجال للبحث حول الارتباط الوجوديّ بين الموجودات المتعدّدة ، ولا يبقىٰ له مجال أيضاً للبحث عن سائر تقسيمات الوجود والموجود .

وقد أشرنا في الفصل السابق إلىٰ أنّ إثبات التشكيك الخاصّي في الوجود يتوقّف علىٰ أُسس لا بدّ من إثباتها في فصل العلّة والمعلول . وقد حان الوقت لتناول المسائل المتعلّقة بالعلّة والمعلول ولإثبات هذه الأسس المذكورة أيضاً . إلّا أنّه قبل الدخول في صميم الموضوع لا بدّ لنا من توضيح مفهوم العلّة والمعلول وكيفيّة تعرّف الذهن علىٰ هذه المفاهيم .

مفهوم العلّة والمعلول :

تستعمـل كلمة « العلّة » في اصـطلاح الفلاسفـة بصورتين ، إحـداهما عـامّـة والأُخرىٰ خاصّة .

فالمفهوم العامّ للعلّة هو عبارة عن ذلك الموجود الذي يتوقّف عليه تحقُّق موجود

آخر ، وإن لم يكن وحده كافياً لتحقّقه .

والمفهوم الخاصّ للعلّة هو عبارة عن ذلك الموجود الذي يكفي وحده لتحقّق موجود آخر .

وبعبارة أُخرىٰ : إنّ الاصطلاح العامّ للعلّة يعني ذلك الموجود الذي بدونه يستحيل تحقّق موجود آخر . والاصطلاح الخاصّ للعلّة يعني ذلك الموجود الذي بوجوده يتحقّق موجود آخر بالضرورة .

وكما تلاحظون فإنّ الاصطلاح الأوّل أعمُّ من الاصطلاح الثاني ، لأنّه يشمل الشروط والمعدّات وسائر العلل الناقصة أيضاً ، بخلاف الاصطلاح الثاني ، وسوف يأتي ـ إن شاء الله ـ توضيح العلّة التامّة والناقصة وسائر أقسام العلّة .

والملاحظة التي لا بدّ من التنبيه عليها هي أنّ الموجود المتعلّق (المعلول) من جهة تعلّقه ونسبته إلىٰ الموجود المرتبط به فحسبُ يسمّىٰ « معلولاً » ، لا من جهة أُخرىٰ ، ولا بالنسبة إلىٰ موجود آخر . وكذا العلّة ، فهي من جهة أنّ موجوداً آخر متعلّق بها وبالنسبة إلىٰ ذلك الموجود تُسمّىٰ « علّة » ، وليس من أيّ جهة ولا بالنسبة إلىٰ أيّ موجود .

فالحرارة مثلاً من جهة تعلّقها بالنار وبالنسبة لعلّتها هي معلولة ، لا من جهة أخرىٰ ، والنار من جهة كونها منشأ لظهور الحرارة وبالنسبة إلىٰ تلك الحرارة الناشئة منها هي علّة ، لا من جهة أُخرىٰ ، وبناءً علىٰ هذا فلا منافاة بين أن يكون موجود معيّن «علّة » بالنسبة إلى شيء معيّن ، و « معلولاً » بالنسبة إلىٰ شيء آخر ، وحتّىٰ أنّه لا منافاة في أن تكون الحرارة المعلولة لنار معيّنة علّة لظهور نار أُخرى ، كما أنّه لا منافاة في أن تكون للموجود حيثيّات أُخرىٰ ، علاوة على حيثية العلّيّة أو حيثيّة المعلوليّة ، ويتمّ بيانها بمفاهيم أُخرىٰ ، فللنار مثلاً حيثيّات أُخرىٰ بالإضافة إلىٰ حيثيّة العلّية ، ويُحكىٰ عنها بمفاهيم من قبيل الجوهر ، الجسم ، القابل للتغيير ، و . . . وكلّ واحد منها ليس عين حيثية العليّة .

كيفيّة تعرُّف الذهن علىٰ هذه المفاهيم :

اتّضح بهذا الشرح لمفهوم العلّة والمعلول أنّ هذه المفاهيم ليست هي من قبيل المفاهيم الماهويّة والمعقولات الأولىٰ ، فليس عندنا في الخارج موجود ماهيّته العلّية أو

المعلوليّة . وهي أيضا ليست من قبيل المعقولات الثانية المنطقيّة ، لأنّها تقع صفـةً للموجودات العينيّة ، وحسبَ الاصطلاح فإنّ اتّصافها خارجيٌّ ، إذن هذه المفاهيم هي من قبيل المعقولات الثانية الفلسفيّة ، وأفضل شاهد على ذلك أنّه لانتزاعها لا بدّ من القيام بمقارنة بين موجودين وملاحظة حيثيّة تعلّق أحدهما بـالآخر ، فمـا لم تتمّ هذه الملاحظة فإنّ هذه المفاهيم لا تُنتزع . فالإنسان حتّى إذا رأى النار آلاف المرّات ولكنّه لم يقارنها بالحرارة المنبعثة منها ولم يلتفت إلى العلاقة بينهما فإنّه لا يستطع أن يَنسب مفهوم العلّة للنار ومفهوم المعلول للحرارة .

ونواجه هنا هذا السؤال :

كيف تعرَّف الذهن أساساً على هذه المفاهيم ، وعن أيّ طريق ألمّ بوجود مثل هذه العلاقة بين الموجودات ؟

تخيَّل كثير من الفلاسفة الغربيّين أنّ مفهوم العلّة والمعلول يتمّ الحصول عليه من ملاحظة التقارن أو التعاقب بين ظاهرتين بشكل منتظم ، فمثلاً عند ما نرى النار والحرارة يتحقّقان دائماً مع بعضهما أو إحداهما بعـد الأخرى فـإنّنا ننتـزع منهما مفهـوم العلّة والمعلول ، وفي الحقيقة فإنّ محتوىٰ هذين المفهومين ليس شيئاً سـوىٰ التعاصـر أو التعاقب المنظّم لظاهرتين .

ولكن هذا التخيّل غير صحيح ، لأنّه في كثير من الموارد تتحقّق ظاهرتان معاً أو متعاقبتين بصورة منظّمة ، ولا يمكن اعتبـار أيّ منهما علّة لـلأخرى . كمـا في النور والحرارة فهما ينبعثان معاً وبشكل دائم من المصباح الكهربائيّ ، والليل والنهار يوجدان متعاقبين دائماً ، إلاّ أنّ أيّاً منهما ليس علّة للآخر[1] .

قد يقال : عندما نُخضع ظاهرةً للتجارب المتكرّرة فنجدها لا تتحقّق بدون موجود آخر فإنّنا ننتزع منهما مفهوم العلّة والمعلول .

إلاّ أنّنا نعلم بأنّ المجرِّبين يعتقدون بوجود علاقة العلّية بين الظواهر قبل الإقدام على تجاربهم ، وهدفُهم من التجارب هو التعرّف على العلل والمعلولات الخاصّة ، ليفهموا أيُّ شيء يكون علّة لوجود أيّ ظاهرة . وحينئذٍ يطرح هذا السؤال : من أين

---

(١) سوف يأتي توضيح أكبر لهذا الموضوع في الدرس الخامس والثلاثين .

عرفوا مفهوم العلّة والمعلول قبل قيامهم بالتجربة ؟ وكيف عرفوا وجود مثل هذه العلاقة بين الموجودات ، حتّى اندفعوا على أساس ذلك لاكتشاف العلاقات الخاصّة للعليّة والمعلولية ؟

يبدو أن الإنسان قد أدرك هذه العلاقة ـ لأوّل مرّة ـ في باطنه وبالعلم الحضوريّ ، فهو يلاحظ مثلاً النشاطات النفسيّة والتصميمات والتصرّفات التي يقوم بها في مجال المفاهيم والصور الذهنيّة ، فيجد أنّها صادرة من ذاته ، ووجودها مرتبط بوجوده ، بينما وجوده ليس مرتبطاً بها . فهو ينتزع مفهوم العلّة والمعلول من خلال هذه الملاحظة ثمّ يعمّمه ليشمل سائر الموجودات .

تقسيمات العلّة :

إنّ تعلّق موجود بموجود آخر يمكن تصوّره بأشكال مختلفة : فوجود الكرسيّ مثلاً متعلّق من ناحية بالخشب الذي يُصنع منه ، ومن ناحية أُخرى بالنّجار الذي يصنعه ، ومن ناحية ثالثة بالعلم والفنّ الذي يتمتّع به النّجار ، وبالدافع الذي لديه أيضاً لصناعته .

ويمكننا أن نأخذ بعين الاعتبار أقساماً للعلّة أيضاً . ولمّا كانت أحكام العلل جميعاً ليست متشابهة فلا بدّ لنا قبل بيان قوانين العلّية وأحكام العلّة والمعلول من التذكير بأقسام العلّة واصطلاحاتها حتّى لا نتورّط في الخلط والاشتباه أثناء دراسة المسائل المرتبطة بها .

للعلّة بمعناها العامّ ـ كل موجود يتوقّف عليه موجود آخر بنحو من الأنحاء ـ تقسيماتٌ أهمُّها ما يأتي :

العلّة التامّة والناقصة : فالعلّة التامّة هي الكافية لتحقّق المعلول ، أي إنّ وجود المعلول ليس متوقّفاً على شيء آخر سواها . وبعبارة أُخرى : مع فرض وجودها يصبح وجود المعلول ضروريّاً . والعلّة الناقصة وهي التي وإن كان المعلول لا يتحقّق بدونها إلاّ أنّها وحدها لا تكفي لوجود المعلول ولا بدّ من إضافة شيء آخر إليها حتّى يصبح وجود المعلول ضروريّاً .

العلّة البسيطة والمركّبة : ومن جهة أُخرى يمكننا تقسيم العلّة إلى البسيطة والمركّبة ، فالبسيطة كالمجرّد التامّ (الله جلّ وعلا ، والجواهر العقليّة التي لا بدّ من

إثباتها في محلّها) ، والعلّة المركّبة مثل العلل المادية التي لها أجزاء مختلفة .

العلّة مع الواسطة والعلّة بلا واسطة : فتأثير الإنسان مثلاً في حركة يده يمكن اعتبارها علّة بلا واسطة ، وتأثيره في حركة القلم الذي يمسك به بين أصابعه يعتبر علّة مع واسطة واحدة ، وفي الكتابة الناتجة من ذلك يعتبر علّة مع واسطتين ، وفي المعنى الذي ينطبع في ذهن السامع أو القارىء يعتبر علّة مع عدة وسائط .

العلة الداخليّة والخارجيّة: فالعلّة تارة تتّحد مع المعلول وتبقى ضمن وجوده، لوجود معلول خاصّ ، ولا يوجد هذا المعلول إلاّ من تلك العلّة ، فهذه العلّة تسمّى بـ « العلّة المنحصرة » . وقد يوجد المعلول من عدّة أشياء على البدل ، فوجود واحد منها ـ على البدل ـ ضروريٌ لوجوده ، كما في الحرارة ، فإنّها قد توجد نتيجةً لاتّصال التيّار الكهربائيّ ، وأحياناً بسبب الحركة ، وأخرى نتيجةً للفعل والانفعال الكيميائيّين ، فهي تسمّى في هذه الصورة بالعلّة « ذات البديل » .

العلّة الداخليّة والخارجيّة: فالعلّة تارة تتّحد مع المعلول وتبقى ضمن وجوده، كالعناصر الباقية ضمن وجود النبات أو الحيوان ، ويسمّونها بـ « العلّة الداخليّة » ، وتارة يكون وجودها خارج وجود المعلول مثل الصانع الذي يكون خارج وجود مصنوعه ، ويسمّونها بـ « العلّة الخارجيّة » .

العلّة الحقيقيّة والإعدادية : فالعلّة تطلق أحياناً على الموجود الذي يتعلّق بـه وجود المعلول تعلّقاً حقيقيّاً بحيث يستحيل انفصال المعلول عنه ، مثل علّية النفس للإرادة والصور الذهنيّة التي لا يمكن أن تتحقّق ولا أن تبقى بمعزل عن النفس ، ويطلقون عليها اسم « العلّة الحقيقيّة » . وأحياناً أخرى يطلقونها على الموجود المؤثّر في توفير الأرضيّة لوجود المعلول ، ولكن وجود المعلول لا يتعلّق به تعلّقاً حقيقيّاً لا يقبل الانفصال ، مثل الأب بالنسبة للولد ، ويسمّونه بـ « العلّة الإعداديّة » أو « المعدّ » .

المقتضي والشرط : أحياناً يتوقّف وجود المعلول من العلّة على وجود حالة أو كيفيّة خاصّة ، وفي هذه الصورة تسمّى العلّة بـ « المقتضي » أو « السبب » ، وتسمّى الحالة أو الكيفيّة اللازمة بـ « الشرط » .

وأحياناً يطلق الشرط على الشيء المؤدّي إلى وجود الحالة المذكورة كما يسمّو عدم المانع من التأثير بـ « الشرط العدميّ » .

وتنقسم الشروط إلى فئتين : إحداهما شرط فاعليّة الفاعل ، أي الشيء الذي لا يستطيع الفاعل بدونه أن ينجز عمله ، وفي الواقع فهو مكمّل لفاعليّته ، مثل تأثير العلم في أفعال الإنسان الاختياريّة ، والأخرى شرط قابليّة الفاعل ، أي الشيء الذي لا بدّ من تحقّقه في المادّة حتّى تصبح مؤهّلة لاستقبال كمال جديد من الفاعل ، كما في الجنين فإنّه لا بدّ أن تتوفّر فيه شروط خاصّة حتّى تُنفخ الروح فيه .

العلّة الماديّة والصوريّة والفاعليّة والغائيّة : وهذا تقسيم آخرُ معروف للعلّة حيث يقسّمونها ـ على أساس الاستقراء ـ إلى أربعة أقسام :

الأولى : هي العلّة الماديّة أو العنصر الذي يشكّل الأرضيّة لظهور المعلول ، وهو باقٍ في ضمنه ، مثل العناصر المكوّنة للنباتات .

الثانية : هي العلّة الصوريّة ، وهي عبارة عن الصورة والفعليّة التي توجد في المادّة وتصبح منشأ لظهور آثار جديدة فيها ، مثل الصورة النباتيّة .

وهذان القسمان من أقسام العلل الداخليّة ، ومجموعهما يشكّل وجود المعلول .

الثالثة : هي العلّة الفاعليّة ، أي التي يوجد منها المعلول ، مثل الذي يوجد الصورة في المادّة .

الرابعة : هي العلّة الغائيّة ، أي ذلك الدافع في الفاعل لإنجاز الفعل ، مثل الهدف الذي يأخذه الإنسان بعين الاعتبار لأفعاله الاختياريّة ، وهو يقوم بأفعاله من أجل الوصول إليه .

ويُعتبر هذان القسمان الأخيران من أقسام العلل الخارجيّة ، ومن البديهيّ أنّ العلّة الماديّة والعلّة الصوريّة مختصّتان بالمعلولات المادّية المركّبة من مادّة وصورة ، وإطلاق العلّة عليهما لا يخلو من تسامح أساساً .

ولا بدّ من التنبيه على أنّ للعلّة الفاعليّة اصطلاحين : أحدهما الفاعل الطبيعيّ الذي يعرف في الطبيعيّات باسم « العلّة الفاعليّة » . والمقصود منه منشأ الحركة والتغيّر في الأجسام . والآخر هو الفاعل الإلهيّ الذي يكون موضوع البحث في الإلهيّات ، والمقصود منه ذلك الموجود الذي يوجد المعلول ويمنحه التحقّق ، وينحصر مصداقه في المجرّدات ، لأنّ العوامل الطبيعيّة تصبح منشأ الحركات والتغيّرات في الأشياء فحسبُ ، وليس هناك موجودٌ طبيعيٌّ يُخرج شيئاً آخر من العدم إلى الوجود .

ومن بين هذا العدد من الفاعل الإلهيّ والموجد يختصّ الفاعل الذي ليس بحاجة إلى موجد باسم « الفاعل الحقّ » ، وينحصر مصداقه بالذات الإلهيّة المقدّسة .

والملاحظة التي لا بدّ أن نشير إليها في خاتمة هذا الدرس هي أن جميع هذه التقسيمات باستثناء التقسيم الأخير هي تقسيمات عقليّة ودائرة بين النفي والإيجاب ، ويتمّ بيانها جميعاً بصورة « القضيّة المنفصلة الحقيقيّة » .

وأمّا المقتضي والشرط فهما في الواقع قسمان خاصّان من العلّة الناقصة ، ولا ينبغي اعتبار هذا التقسيم تقسيماً مستقلاً برأسه .

خلاصة القول

١ ـ يسمّى الموجود المتعلّق بموجود آخر ولا يتحقّق بدونه باسم « المعلول » ، ويسمّى طرف التعلّق الآخر بـ « العلّة » .

٢ ـ وللعلّة اصطلاح أخصّ وهو عبارة عن ذلك الموجود الكافي لتحقّق موجود آخر ، ووجود المعلول يصبح ضروريّاً بواسطته .

٣ ـ العلّة والمعلول عنوانان متضايفان، حيث يصدقان في هذه العلاقة الخاصّة وبالنسبة إلى طرف إضافة كلّ منهما ، والشيء الذي هو علّة لشيء آخر قد يكون معلولاً في علاقة أخرى وبالنسبة لموجود ثالث ، كما يكون أحد الأشخاص « أباً » بالنسبة لفرد ، و«ابناً » بالنسبة لفرد آخر .

٤ ـ إنّ مفهوم العلّة والمعلول من المعقولات الثانية الفلسفيّة ، ولا تشكّل العلّية أو المعلولية ماهيّة موجود من الموجودات .

٥ ـ تخيّل بعض الفلاسفة الغربيّين أنّ مفهوم العلّة والمعلول ينتزع من ملاحظة التقارن أو التعاقب المنظّم بين ظاهرتين ، وليس محتواه أساساً سوى التقارن والتعاقب المنتظم .

٦ ـ ويكفينا لإبطال هذا التخيّل أن نعلم أنّ كثيراً من الظواهر توجد معاً أو متعاقبةً ، بينما لا تعتبر أيٌّ منها علّةً للأخرىٰ .

٧ ـ وقد يعتبرون منشأ انتزاع هذين المفهومين هي التجارب التي تثبت تعلّق إحدىٰ الظواهر بظاهرة أخرىٰ .

٨ ـ ولكن هذا الوجه غير صحيح أيضاً ، لأنّه علاوة على كون التجارب الحسيّة لا تثبت سوى التقارن أو التعاقب بين ظاهرتين . فإنّ المجرِّبين يؤمنون بوجود أصل هذه العلاقة قبل قيامهم بالتجربة ، وهم يقومون بتجاربهم العلميّة لتشخيص مصاديق العلّة والمعلول .

٩ ـ إنّ الإنسان يدرك ـ لأولّ مرّة ـ مصداق العلّة والمعلول في أعماقه بواسطة العلم الحضوريّ ، وبملاحظة ما يجري في باطنه ينتزع مفهوم العلّة والمعلول ، ثمّ يعمّمهما إلى سائر الموجودات .

١٠ ـ إذا كانت العلّة كافية لوجود المعلول سمّيت بـ « العلّة التامّة » ، وفي غير هذه الصورة تسمّى بـ « العلّة الناقصة » .

١١ ـ إذا كانت للعلّة أجزاءٌ فهي « المركّبة » ، وإن لم تكن لها أجزاءٌ فهي « البسيطة » .

١٢ ـ إذا كانت العلّة تؤثّر مباشرة في وجود المعلول فهي « العلّة بلا واسطة » ، وإن لم تكن كذلك فهي « العلّة مع الواسطة » .

١٣ ـ إنّ العلل التي تؤثّر في وجود المعلول على البدل ، فكلّ واحدة منها تسمّى « العلّة ذات البديل » ، وإن لم تكن بهذه الصورة فهي « العلّة المنحصرة » .

١٤ ـ إنّ العلّة التي هي جزء المعلول تسمّى « داخليّة » ، وإلاّ فهي « خارجيّة » .

١٥ ـ إنّ العلّة التي لا بدّ أن ترافق المعلول دائماً تسمّى « العلّة الحقيقيّة » ، وأمّا العلّة التي تقبل الانفكاك عنه تسمّى « العلّة الإعدادية » أو « المعدّ » .

١٦ ـ إذا كان موجود ما يؤثّر في حالة خاصّة ووضع معيّن فإنّهم يسمّونه بـ « المقتضي » أو « السبب » ، وتلك الحالة الخاصّة يسمّونها بـ « الشرط » . ويطلقون كلمة « الشرط » أحياناً على الشيء الذي يؤدّي إلى ظهور تلك الحالة الخاصّة . ويسمّون عدم المانع من التأثير باسم « الشرط العدميّ » .

١٧ ـ إذا كانت الحالة الخاصّة لا بدّ من توفّرها في الفاعل فإنّهم يسمّونها بـ « شرط فاعليّة الفاعل » ، وإن كان لا بدّ من توفّرها في المادّة التي يتمّ التأثير فيها

فإنهم يطلقون عليها اسم « شرط قابليّة القابل » .

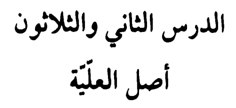
١٨ ـ إنّ العلّة المادّية والعلّة الصوريّة هما نفس المادّة والصورة في المركّبات الجسمانيّة ، فعندما تنسبان إلى المجموع يطلق عليهما اسم العلّة ، بلحاظ أن كلاً منهما مؤثّر في وجود الكلّ .

١٩ ـ العلّة الفاعليّة هي منشأ وجود المعلول ، والمقصود منها في الطبيعيّات منشأ الحركة والتغيّر في الأجسام ، وفي الإلهيّات منشأ الوجود ، ويسمّى الفاعل الذي لا يحتاج في وجوده إلى فاعل آخر بـ « الفاعل الحقّ » .

٢٠ ـ إنّ العلّة الغائيّة هي ذلك الهدف والدافع الذي يحمل الفاعل على إنجاز عمله .

الأسئلة

١ ـ بيِّن مفهوم العلّة والمعلول ، ووضّح من أيّ لون من ألوان المعقولات هما ؟ .
٢ ـ اشرح الفرق بين اصطلاحي العلّة ، والنسبة بينهما .
٣ ـ أيكون مفهوم العلّة والمعلول حاكيين عن تقارن أو تعاقب ظاهرتين ؟ .
٤ ـ ألهذه المفاهيم منشأ حسيٌّ وتجريبيٌّ ؟ .
٥ ـ ما هو الوجه المقبول لدينا عن كيفيّة تعرّف الذهن على هذه المفاهيم ؟ .
٦ ـ بيِّن الفرق بين العلّة التامّة والعلّة الناقصة
٧ ـ ما هي العلّة البسيطة والعلّة المركّبة ؟ .
٨ ـ اشرح العلّة مع الواسطة والعلّة بلا واسطة .
٩ ـ ما هو الفرق بين العلّة المنحصرة والعلّة ذات البديل ؟ .
١٠ ـ ما هي العلّة الداخليّة ؟ .
١١ ـ ما الفرق بين العلّة الحقيقيّة والعلّة الإعداديّة ؟ .
١٢ ـ عرِّف المقتضي والشرط .
١٣ ـ بيِّن أقسام الشروط .
١٤ ـ ما هو الفرق بين العلّة الماديّة والصوريّة من جهة والمادّة والصورة من جهة أخرى ؟ .
١٥ ـ اشرح الاصطلاحين الموجودين في العلّة الفاعليّة .
١٦ ـ عرِّف العلّة الغائيّة .



الدرس الثاني والثلاثون

أصل العلّيّة

وهو يشمل :

- أهميّة أصل العلّيّة
- مفاد أصل العلّيّة
- ملاك الاحتياج إلى العلّة

أهميّة أصل العلّيّة :

كما ذكرنا في الدرس التاسع فإنّ محور جميع المحاولات العلميّة هو كشف علاقات العلّيّة والمعلوليّة بين الظواهر ، ومبدأ العلّيّة ـ بعنوان كونه أصلاً عامّاً وكلّيّاً ـ هو مورد استناد جميع العلوم التي تبحث عن أحكام الموضوعات الحقيقيّة . ومن جهة أُخرى فإنّ كلّيّة أيّ قانون علميّ وقطعيّته متوقّفة على القوانين العقليّة والفلسفيّة للعلّيّة ، وبدونها يتعذّر إثبات كلّ قانون عامّ وقطعيّ في أيّ علم من العلوم . ويعتبر هذا من أهمّ المجالات التي تحتاج فيها العلوم إلى الفلسفة .

وبعض الذين ينكرون أصالة العقل والأحكام العقليّة المستقلّة عن التجربة ، أو لا يُضفون على المسائل الفلسفيّة والميتافيزيقيّة أيَّ قيمة علميّة ويقينيّة يحاولون إثبات أصل العلّيّة عن طريق التجربة . لكنّنا قد نبّهنا مرّات عديدة على أنّ هذه المحاولات عقيمة ولا طائل وراءها ، لأنّه ـ من جهة ـ يكون إثبات الوجود الحقيقيّ للأشياء العينيّة الخارجة عن النفس متوقّفاً على أصل العلّيّة ، وبدونه لا يبقى مجال لإثبات الحقائق العينيّة ، بل يوجد دائماً مجال لهذه الشبهة وهي من أين لكم أن تحكموا بوجود حقائق وراء الإدراكات والصور الذهنيّة لتطالها التجربة ؟ .

ومن جهة أُخرى فإنّ إثبات مطابقة الإدراكات للأشياء الخارجيّة (بعد التسليم بوجودها) يحتاج إلى القوانين الفرعيّة للعلّيّة ،فما دامت هذه القوانين لم تثبت صحّتها فإنّ هذه الشبهة باقية وهي ، من أين لكم أن تحكموا بمطابقة إدراكاتنا وصورنا الذهنيّة للأشياء الخارجيّة حتّى يمكن عن هذا الطريق معرفة الحقائق الخارجيّة ؟ وبالتالي فإنه

مع الشكّ في قوانين العلّيّة لا يمكن إثبات الكلّيّة والقطعيّة في نتائج التجربة . وأمّا إثبات قوانين العلّيّة عن طريق التجربة فهو يستلزم الدور، أي أنّ كلّيّة نتائج التجربة تتوقّف على قوانين العلّيّة ، والمفروض أنّنا نحاول إثبات تلك القوانين عن طريق تعميم نتائج التجربة وكلّيّتها .

وبعبارة أُخرى : لا يمكن الاستفادة من التجربة إلّا إذا ثبت وجود الأشياء التي تنالها التجربة ، وإلّا إذا عرفت نتائج التجربة أيضاً بصورة يقينيّة ، وكلا هذين الأمرين متوقّف على قبول أصل العلّيّة قبل البدء في التجربة ، لأنّه لو كان المجرّب غير مؤمن بأصل العلّيّة وهو يحاول إثباته عن طريق التجربة فإنّه لا يستطيع إحراز الوجود الحقيقيّ للأشياء التي هي موضوع التجربة ، لأنّه من خلال هذا الأصل نحن ندرك وجود العلّة (وهي الأشياء الخارجيّة) عن طريق وجود المعلول (أي الظواهر الإدراكيّة) ، كما أوضحنا ذلك في الدرس الثالث والعشرين ، وأيضاً ما لم نثبت بفضل قوانين العلّيّة أنّ علّة الظواهر الإدراكية المختلفة والمتغيّرة والحاكية عن الأبعاد والأشكال المتنوّعة هي أشياء مادّيةً متناسبة معها ، فإنّنا لا نستطيع معرفة صفات وخصائص الأشياء التي هي موضوع التجربة بشكل يقينيّ حتّى نستطيع الحكم في مجال نتائج التجارب المتعلّقة بها .

وبغض النظر عن هذه فإنّ أقصى ما يمكن الحصول عليه من التجارب الحسّيّة هو التقارن أو التعاقب المنتظم بين ظاهرتين في مجال التجارب المتحقّقة . ولكنّه كما عرفنا من قبل فإنّ تقارن الظواهر أو تعاقبها أعمُّ من العلّيّة ، وعن طريقهما لا يتيسّر إثبات علاقة العلّيّة . وأخيراً فإنّ هذا الإشكال يبقى على حاله وهو أنّ التجربة الحسّيّة مهما تكرّرت فإنّها لا تستطيع نفي إمكانيّة تخلّف المعلول عن العلّة ، أي أنّ هذا الاحتمال يبقى موجوداً على الدوام وهو أن يتحقّق معلول بدون علّة ، كذا احتمال أن لا يتحقّق المعلول مع وجود علّة ، وذلك في الموارد التي لم تتمّ تجربتها . أي أنّ التجربة الحسّيّة تعجز عن إثبات العلاقة الكليّة والضروريّة بين ظاهرتين ، فضلاً عن أنّها لا تستطيع إثبات القانون الكلّي للعليّة في مورد جميع العلل والمعلولات .

ومن هنا فإنّ أشخاصاً ، مثل هيوم ، مّمن اعتبر العلّيّة بمعنى التقارن أو التعاقب بين ظاهرتين لم يستطيعوا التخلّص من هذه الشكوك والشبهات ، ولهذا اعتبروا هذه المسائل الفلسفيّة من الأمور التي لا تُحلّ عقدتُها ، وكذا من يتميّز بميول وضعيّة ويعتمد

على معطيات الحواسّ فحسب فإنّه لا يستطيع أن يثبت أيَّ قانون كلّي وقطعيّ في أيّ علم من العلوم .

وبناءً على هذا فلا بدّ لنا من تقديم توضيح أكثر حول مفاد أصل العلّيّة وقيمته واعتباره .

مفاد أصل العلّيّة :

إنّ أصل العلّيّة هو عبارة عن قضّية تدلّ على حاجة المعلول إلى العلّة ، ولازم ذلك أنّ المعلول لا يتحقّق من دون علّة ، ويمكن بيان هذا الموضوع في قالب « القضيّة الحقيقيّة » بهذه الصورة : « كلّ معلول فإنّه يحتاج إلى علّة » ، ومفادها أنّه كلّما تحقّق معلول في الخارج فإنّه سيكون محتاجاً إلى علّة ، وليس هناك موجود يتّصف بالمعلوليّة وقد جاء من دون علّة . إذن وجود المعلول كاشف عن أنّ هناك علّة قد أوجدته .

وهذه القضيّة هي من القضايا التحليليّة التي يستخرج مفهوم المحمول فيها من مفهوم الموضوع ، لأنّ مفهوم « المعلول » ـ كما أوضحنا ـ عبارة عن موجود يتوقّف وجوده على موجود آخر ويحتاج إليه . إذن مفهوم الموضوع (وهو معلول) : يشتمل على معنى التوقّف والاحتياج إلى العلّة الذي يشكّل محمول القضيّة المذكورة . ومن هنا فهي من البديهيّات الأوّليّة المستغنية عن أيّ دليل وبرهان ، وصرف تصوّر الموضوع والمحمول فيها كافٍ للتصديق بها .

لكن هذه القضيّة لا تدلّ على وجود المعلول في الخارج ، فاعتماداً عليها لا يمكن أثبات أنّ في العالم الخارجيّ موجوداً يحتاج إلى العلّة ، لأنّ القضيّة الحقيقيّة في حكم القضيّة الشرطيّة ، وهي بذاتها لا تُثبت وجود موضوعها في الخارج ، وغاية ما تدلّ عليه هو أنّه إذا تحقّق في الخارج موجود بوصف المعلوليّة فلا بدّ أن تكون له علة .

ويمكن بيان هذا الأصل بشكل آخر يدلّ على وجود مصاديق الموضوع في الخارج ، مثل أن نقول :

« المعلولات الموجودة في الخارج تحتاج إلى علّة » .

ويمكن اعتبار هذه القضيّة من القضايا البديهيّة أيضاً ، لأنّها تنحلّ إلى قضّيتين : إحداهما تلك القضيّة السابقة وهي من البديهيّات الأوّلية ، والأخرى قضيّة تدلّ على وجود معلولات في الخارج ، ويتمّ الحصول عليها بفضل العلم الحضوريّ بالمعلولات

الباطنيّة ، أي إنّها من القضايا الوجدانيّة والبديهيّة .

إلاّ أنّ هذه القضيّة أيضاً تعجز عن تعيين مصاديق المعلول ، وتدلّ فقط على تحقّق موجودات في الخارج بعنوان كونها « معلولات » وتحتاج إلى علّة . وأمّا أيُّ واحد من الموجودات الخارجيّة له هذا العنوان وهذا الحكم فهو ممّا لا يمكن الحصول عليه من هذه القضية .

وعلى أيّ حال فإنّ العلم بمصاديق العلّة والمعلول ـ عدا ما يدرك منها بالعلم الحضوريّ ـ ليس بديهيّاً ويحتاج إلى برهان ، فلا بدّ أوّلاً من تعيين صفات العلّة والمعلول ، وبتطبيقها على الموجودات الخارجيّة يمكن تشخيص مصاديق العلّة والمعلول بينها .

وبعض فلاسفة الغرب ـ ممّن لم يدرك مفاد أصل العلّيّة بشكل صحيح ـ تخيّل أنّ مفاده هو : أنّ كلّ موجود يحتاج إلى علّة ، ولهذا ظنّوا أنّهم يستطيعون المناقشة في البرهان المقام لإثبات وجود الله تعالى على أساس أصل العلّيّة ، فقالوا : حسَبَ هذا الأصل يصبح الله أيضاً محتاجاً إلى علّة وخالق! غافلين عن أنّ موضوع أصل العلّيّة ليس هو « الموجود » بشكل مطلق ، وإنّما هو « الموجود المعلول » ولمّا كان الله تعالى غير معلول فهو إذن ليس بحاجة إلى علّة وخالق .

ملاك الاحتياج إلى العلّة :

طرح الفلاسفة المسلمون بحثاً تحت هذا العنوان تكون نتيجته تعيين الموضوع لأصل العلّية ، وحاصله :

إذا كان موضوع هذه القضيّة هو « الموجود » بصورة مطلقة فمعناها أنّ الموجود من جهة كونه موجوداً يحتاج إلى علّة ، ولازم ذلك أن يصبح كلّ موجود محتاجاً إلى علّة . ولكن هذا الأمر ليس غير بديهيّ فحسب وإنّما لا دليل عليه أيضاً ، بل يوجد لدينا برهان على خلافه ، لأنّ البراهين التي تثبت وجود الله تعالى تُبيّن لنا أنّ هناك موجوداً ليس بحاجة إلى العلّة إطلاقاً . إذن موضوع هذه القضيّة يغدو مقيّداً .

فما هو قيده ؟

ظنّ المتكلّمون أنّ قيده هو «الحادث » ، أي كلُّ موجود حادث بحيث لم يكن

موجوداً في زمان ثمّ وجد بعد ذلك فهو يحتاج إلى علّة . ولهذا اعتبروا الموجود القديم منحصراً بالله جلّ وعلا . واستدلّوا بهذه الصورة : إذا كان هناك موجودٌ أزليٌّ لم يسبقه العدم فإنّه لا يحتاج إلى موجود آخر يوجده .

ويخالفهم الفلاسفة فيعتقدون أنّ قيد الموضوع في القضيّة المذكورة هو « الممكن » ، أي كلّ موجود لا يأبىٰ العدم ذاتاً ولا يستحيل فرض عدمه فإنّه يحتاج إلى العلّة ، وكون عمره طويلاً أو قصيراً لا يُغنيه عن العلّة ، بل كلّما طال عمره أكثر ازدادت حاجته إلى العلّة ، فلو فرضنا أنّ عمره لا نهائيٌّ فإنّ حاجته إلى العلّة تصبح لا نهائيّة . إذن ليس من المستحيل عقلاً أن يكون الموجود المعلول قديماً .

ولكنّه لا بدّ أن نلتفت إلى أنّ هذا الإمكان المذكور بعنوان كونه قيداً للموضوع وملاكاً للاحتياج إلى العلّة هو صفة للماهيّة .

وكما يقول الفلاسفة فإنّ الماهيّة بذاتها لا تقتضي الوجود ولا العدم ، وبعبارة أُخرى : تكون نسبتها إلى الوجود والعدم سواء ، ولا بدّ من وجود شيء آخر يخرجها من حدّ التساوي ، وذلك الشيء هو العلّة ، ومن هنا اعتبروا « الإمكان الماهوي » هو ملاك لاحتياج إلى العلّة .

إلاّ أنّ هذا الكلام يتناسب مع القول بأصالة الماهيّة ، وأمّا القائلون بأصالة الوجود ينبغي لهم أن يركّزوا على « الوجود » في بحوثهم الفلسفيّة ، ولهذا قال صدر لمتألّهين : إنّ ملاك احتياج المعلول إلى العلّة هو كيفيّة وجوده ، وبعبارة أُخرى فإنّ لفقر الوجوديّ والتعلّق الذاتيّ لبعض الوجودات هو ملاك احتياجها إلى الوجود الغنيّ غير المحتاج ، إذن موضوع القضيّة المذكورة هو « الموجود الفقير » أو « الموجود لمتعلّق » . وعندما نأخذ بعين الاعتبار المراتب التشكيكيّة للوجود حيث تكون كلّ مرتبة أضعف متقوّمةً بالمرتبة الأقوى منها فإنّنا نستطيع أن نجعل موضوع هذه القضيّة هو « الموجود الضعيف » ، فيصبح ملاك الاحتياج إلى العلّة هو « ضعف مرتبة الوجود » .

وبالتأمّل في كلام صدر المتألّهين نظفر بما يأتي :

أوّلاً : لا بدّ من البحث عن علاقة العلّيّة في وجود العلّة ووجود المعلول ، وليس في ماهيّتهما . وهذه نتيجة طبيعيّة للقول بأصالة الوجود . وذلك على العكس من الذين ظنّوا أنّ العلّة تحقّق ماهيّة المعلول ، أو تجعلها تّتصف بالموجوديّة ؛ وحسب

الاصطلاح يتعلّق الجعل بالماهيّة ، أو باتّصاف الماهيّة بالوجود . وكلا هذين القولين مبنيٌّ على أصالة الماهيّة ، وبإبطالها لا يبقى مجال لمثل هذه الآراء .

ثانياً : إنّ المعلوليّة وتعلّق المعلول ذاتيٌّ لوجوده ، والوجود التعلقيّ لا يمكن أن يصبح مستقلاً وغير محتاج للعلّة . وبعبارة أُخرى فإنّ وجود المعلول هو عين التعلّق بالعلّة المفيضة للوجود . وبناءً على هذا ينقسم الوجود العينيّ إلى « المستقل والرابط » ، وهذا هو الموضوع النفيس الذي أشرنا إليه سابقاً ، واعتبرناه من أروع ثمرات الحكمة المتعالية . ولا بدّ لنا هنا من توضيحه وإزالة الغموض عنه .

خلاصة القول

١ - إنّ أصل العلّية أصل عقليٌّ وميتافيزيقيٌّ ، ولا يتمّ الحصول عليه عن طريق التجربة .

٢ - لا يستفاد من التجربة إلّا إذا كان وجود الأشياء التي هي موضوع التجربة أمراً يقينيّاً ، ومعرفتها الدقيقة أيضاً أمراً ميسوراً . والإثبات اليقينيّ لهذين الموضوعين يحتاج إلى التسليم بأصل العلّيّة وقوانينه الفرعيّة .

٣ - ومن ناحية أُخرى فإنّ التجربة تستطيع أن تثبت تقارن أو تعاقب الظواهر التي تنالها فحسب . إلّا أنّه لا العلّيّة تساوي التقارن أو التعاقب ، ولا التجربة تستطيع أن تنفي إمكان الصدفة في الخارج عن الأشياء المجرّبة .

٤ - وبناءً على هذا فإنّ من يعتبر العلّية بمعنى تقارن الظواهر أو تعاقبها ، وكذا من لهم ميول وضعيّة ، لا يستطيع أن يثبت أيّ قانون كلّيّ وقطعيّ .

٥ - إنّ هذه القضيّة القائلة « كلّ معلول يحتاج إلى علّة » هي قضيّة تحليليّة ومن البديهيّات الأوّليّة المستغنية عن البرهان .

٦ - إنّ وجود الموجود المعلول والمتعلّق يمكن إدراكه في الجملة بالعالم الحضوريّ ، وبالتركيب بين مفاد هذه القضيّة ومفاد القضيّة السابقة نحصل على هذا المضمون : « إنّ المعلولات الموجودة في الخارج تحتاج إلى علّة » .

٧ - لكنّ أيّاً من هاتين القضيّتين لا تستطيع أن تُعيّن مصاديق العلّة والمعلول .

٨ - وظنّ البعض أنّ موضوع أصل العلّيّة هو مطلق الموجود ، ومن هنا اعترض

على برهان علّة العلل ، بأنّه حسب أصل العلّيّة لا بدّ أن يكون لله خالق أيضاً ، غافلاً عن أنّ موضوع الأصل المذكور هو « الموجود المعلول » وليس مطلق الموجود .

٩ ـ اعتبر المتكلّمون موضوع هذه القضية هو « الموجودُ الحادث » وعدّوا الموجود القديم منحصراً بالله تعالى ، متخيِّلين أنّ الشيء إذا كان موجوداً دائماً فهو ليس بحاجة إلى موجد .

١٠ ـ يعتقد الفلاسفة أنّ موضوع هذا الأصل هو « الموجود الممكن » ، وعلى هذا الأساس اعتبروا أيَّ موجود ذي ماهيّة محتاجاً إلى العلّة ، وإن كان ـ من حيث الزمان ـ قديماً .

١١ ـ اعتبر صدر المتألّهين ملاك الاحتياج إلى العلّة هو « الفقر الوجوديّ » ، وعدّ موضوع أصل العلّيّة هو « الموجود الفقير » ، وهذا الكلام هو المنسجم مع القول بأصالة الوجود .

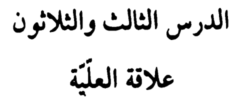
١٢ ـ ويلزم من هذا الكلام :

أوّلاً : لا بدّ من البحث عن علاقة العلّيّة في الوجود ، لا في الماهيّة .

ثانياً : إنّ الفقر والتعلّق للموجود المعلول هو أمرٌ ذاتيٌّ يرفض التخلّف .

الأسئلة

١ ـ لماذا لا يمكن اعتبار أصل العلّيّة قانوناً تجريبيّاً حتّى يستفاد من التجربة لإثباته ؟
٢ ـ ما هو معنى أصل العلّيّة ؟ وهل هذا الأصل بديهيٌّ أم يحتاج إلى برهان ؟
٣ ـ أيقتضي أصل العلّيّة أن تكون لله تعالى علّة أيضاً ؟ بيّن منشأ هذه الشبهة واذكر الجواب عليها .
٤ ـ اشرح رأي المتكلمين حول ملاك الاحتياج إلى العلّة .
٥ ـ بيِّن رأي الفلاسفة في هذا المجال .
٦ ـ ما هو رأي صدر المتألّهين في هذه المسألة ؟
٧ ـ أيُّ واحد من هذه الآراء هو الأصحّ ؟ وما هو سرّ أفضليّته ؟
٨ ـ اشرح مضمون الآراء الثلاثة حول متعلّق الجعل وتأثير العلّة ، ثمّ تناولها بالنقد .



الدرس الثالث والثلاثون

علاقة العلّيّة

وهو يشمل :

- حقيقة علاقة العلّيّة
- السبيل إلى معرفة علاقة العلّيّة
- مشخّصات العلّة والمعلول

حقيقة علاقة العلّيّة :

عندما يقال « إنّ العلّة تمنح الوجود للمعلول » يتداعى للذهن تصوّرٌ بأن أحداً يعطي شيئاً لآخر ، وذلك الآخر يتناوله منه . أي يُفرض في هذه العمليّة ثلاث ذوات وفعلان ، وبتعبير آخر خمس موجودات :

الأوّل ذات العلّة وهي المانحة للوجود ، الثاني ذات المعلول وهو الذي يستلمه ، الثالث نفس الوجود الذي ينتقل من العلّة إلى المعلول ، الرابع هو فعل الإعطاء الذي ينسب إلى العلّة ، الخامس هو فعل الأخذ الذي ينسب إلى المعلول .

ولكن الحقيقة هي أنّه لا يتحقّق في العالم الخارجيّ سوى ذات العلّة وذات المعلول ، وحتّى مع النظرة المتعمّقة لا يمكن القول أنّ العلّة تعطي الوجود لماهيّة المعلول ، لأنّ الماهيّة أمرٌ اعتباريٌّ ، وقبل تحقّق المعلول لا وجود لها حتّى بالمجاز وبالعرض أيضاً .

وكذا مفهوم الإعطاء والأخذ فإنّهما ليسا سوى تصويرين ذهنيّين ، ولو كان الإيجاد وإعطاء الوجود أمراً حقيقيّاً وعينيّاً للزم أن يكون معلولاً آخر ولاضطُررنا للأخذ بعين الاعتبار علاقة العلّيّة بين الفعل والفاعل وأثبتنا إعطاء آخر ، وهكذا يستمرّ الوضع إلى ما لا نهاية . وأيضاً قبل تحقّق وجود المعلول لا وجود لأخذ حتّى يأخذ شيئاً ، وبعد تحقّقه لا معنى حينئذٍ لأخذ الوجود من العلّة . إذن في مورد إيجاد المعلول لا يوجد شيءٌ حقيقيٌّ وعينيٌّ سوى وجود العلّة ووجود المعلول .

ونواجه هنا هذا السؤال:

بأيّ شكل يكون علاقة العلّيّة بينهما ؟

فهل بعد تحقّق المعلول أو معه يتحقّق شيء آخر يسمّى علاقة العلّيّة والمعلوليّة ؟ أم يوجد مثل هذا الشيء قبل تحقّقه ؟ أم هو من الأساس مفهومٌ ذهنيٌّ محض وليس له على الإطلاق مصداق في الخارج ؟

إن الذين يعدّون حقيقة العلّيّة هي التعاقب أو التقارن بين ظاهرتين يعتبرون العلّيّة مفهوماً ذهنياً ، ولا يقولون بمصداق لها سوى تلك الإضافة وهي التعاصر أو التعاقب (وتعتبر الإضافة من المقولات التسع العرضيّة) .

وهناك إشكالات ترد على تفسير العلّيّة بكونها إضافة التقارن أو التعاقب قد أشرنا إلى بعضها فيما سبق ونضيف هنا :

إنّ الإضافة في الحقيقة ليس لها واقعٌ عينيٌّ ، وبناءً على هذا فتفسير العلّيّة بكونها لوناً من الإضافة هو في الواقع إنكار للعلّيّة بعنوان كونها علاقة عينيّة وخارجية ، كما التزم بذلك هيوم واتباعه .

وعلى فرض أن تُعتبر مطلق الإضافات أو هذه الإضافة الخاصّة أمراً عينياً وقائماً بالطرفين فإنّه لا يكون لها مورد قبل وجود المعلول ، لأنّ الشيء القائم بطرفين وهو طفيليٌّ عليهما لا يمكن أن يتحقّق بدون طرفيه . ولو فرضنا أنّها توجد بعد تحقق المعلول أو معه فلازم ذلك أنّ المعلول في ذاته لا ارتباط له بالعلّة ، وإنما هو يرتبط بها بواسطة رابط خارجيّ ، كأنّ هذا الرابط حبل يشدّ أحدهما إلى الآخر .

وعلاوة على ذلك فإنّ هذه العلاقة لو كانت أمراً عينياً للزم أن تكون معلولة ، فيعود السؤال حول كيفيّة ارتباطها بالعلّة ، ولا بدّ أن يتحقّق عدد لا نهائيٌّ من هذه العلاقة في مورد علّة واحدة ومعلول واحد !

إذن كلّ هذه الفروض المذكورة غير صحيحة ، والحقيقة هي أنّ وجود المعلول شعاع من وجود العلّة وهو عين الربط والتعلّق بها . ومفهوم التعلّق والارتباط ينتزع من ذاته ، وحسب الاصطلاح فإنّ وجود المعلول إضافة إشراقيّة من وجود العلّة ، وليس هو من لون الإضافة المعتبرة من المقولات والمنتزعة من النسبة المتكرّرة بين شيئين .

وعلى هذا فإن الوجود ينقسم إلى قسمين هما المستقلّ والرابط (الربطيّ) ، وكلّ معلول بالنسبة إلى علّته الموجدة له فهو رابط غير مستقلّ ، وكلّ علّة بالنسبة إلى

معلولها الذي توجده فهي مستقلّة ، وإن كانت هي معلولة لموجود آخر وتعتبر بالنسبة إليه وجوداً رابطاً وغير مستقلّ ، والمستقلّ المطلق هو العلّة التي ليست معلولة لموجود آخر .

وهذا هو نفس المبحث الذي استندنا إليه لإثبات التشكيك الخاصّي في الوجود بعنوان كونه أصلاً موضوعاً .

السبيل إلى معرفة علاقة العلّية :

إن علاقة العلّية بالشكل الذي طرحت فيه للتحليل والتحقيق مختصّةٌ بالعلّة الموجدة والمانحة للوجود مع معلولها ، ولا تشمل العلل الإعداديّة والماديّة .

ونواجه في هذا المضمار سؤالين : **أحدهما** : من أيّ طريق يمكننا معرفة هذه العلاقة القائمة بين الفاعل المفيض للوجود ومعلوله ؟ **والثاني** : بأيّ وسيلة يتمّ إثبات علاقات العلّية والمعلوليّة بين الأمور الجسمانيّة والتي هي من قبيل العلل والمعلولات الإعداديّة ؟

لقد أشرنا من قبل إلى أنَّ الإنسان يدرك بعض مصاديق العلّة والمعلول في باطنه بالعلم الحضوريّ ، وعندما يقارن بين أفعال النفس بلا واسطة ـ مثل الإرادة والتصرف في المفاهيم الذهنية ـ مع نفسة فإنه يجدها متعلقة ومرتبطة بنفسه وعندئذٍ ينتزع مفهوم العلة للنفس، ومفهوم المعلول لأفعالها . ثم يلاحظ مثلاً أنّ إرادة عمل مّا تتوقف على علوم تصورية وتصديقية خاصّة ، فما لم تتحقّق مثل هذه الإدراكات فإن الإرادة لا تصدر من النفس . وبالالتفات إلى مثل هذه الارتباطات بين العلم والإرادة فهو يقوم بتوسعة مفهوم العلّة والمعلول ، فيطلق مفهوم المعلول على كلّ شيء له لون ارتباط بشيء آخر ، وكذا مفهوم العلّة فإنّه يعمّمه ليشمل أيّ شيء يقع طرفاً للارتباط بأيّ نحو من الأنحاء . وبهذه الصورة يتّخذ المفهوم العامّ للعلّة والمعلول شكله الأخير .

وبعبارة أُخرى : فإنّ الظفر بمصاديق العلّة والمعلول يجعل النفس مستعدّة لانتزاع مفاهيم كلّيّة منها بحيث تشمل الأفراد المشابهة لها أيضاً ، وهذه هي خاصّة المفاهيم الكلّية كما أوضحنا ذلك في فصل علم المعرفة .

فمثلاً مفهوم العلّة الذي يُنتزع من النفس ليس بلحاظ وجودها الخاصّ ولا بلحاظ

كونها نفساً ، وإنّما بلحاظ أنّ موجوداً آخر يرتبط بها ، إذن كلّ موجود آخر يكون بهذا الشكل فإنّه يصبح مصداقاً لمفهوم العلّة سواء أكان مجرّداً أم مادياً ، وسواء أكان ممكن الوجود أم واجب الوجود . وكذا مفهوم المعلول الذي ينتزع من الإرادة أو أيّ ظاهرة أُخرى فإنّه ليس من جهة كونه ذا وجود خاصّ أو ماهيّة معيّنة ، وإنّما من جهة كونه مرتبطاً بموجود آخر ، إذن سوف يصدق على أيّ شيء آخر له لون ارتباط ، سواء أكان مجرّداً أم مادياً ، وسواء أكان جوهراً أم عرضاً .

وبناءً على هذا فإنّ إدراك مصداق أو أكثر يكون كافياً لانتزاع المفهوم الكلّي ، إلاّ أنّ إدراك المفهوم الكلّي ليس كافياً لمعرفة مصاديقه ، ولهذا فإنّه لا بدّ من البحث عن ملاك ومعيار لمعرفة المصاديق التي لم تُعرف بالعلم الحضوريّ .

وأيضاً علاقة العلّيّة ـ في مجال العلّة المانحة للوجود ـ التي تُنتزع من ذات المعلول ، ويكون وجود المعلول فيها عين الإضافة الإشراقية لا بدّ من إثباتها فيما وراء عالم النفس بالبرهان ، أي يوجد هذا السؤال وهو : من أين لكم أن تحكموا بأنّ وجود النفس رابط وغير مستقلّ بالنسبة إلى موجود آخر ؟ ومن أين لكم اليقين بأنّ وجود العالم بأكمله قد جاء من موجود آخر ، وليس هو مستقلاً ولا قائماً بذاته ؟

ويتكرّر هذا السؤال بالنسبة للعلاقات الإعدادية :

أوّلاً : كيف تثبتون أنّ علاقات العلّيّة والمعلوليّة ، السببيّة والمسبّبيّة ، تسود الموجودات المادّية ؟

ثانياً : من أيّ طريق يمكن إثبات تعلّق ظاهرة مادّية بأُخرى ؟

بالالتفات إلى أنّ العلّة المانحة للوجود لا يمكن الحصول عليها بين المادّيات ، فإنّ معرفة مثل هذه العلّة ومثل هذه العلاقة للعليّة خارج نطاق العلم الحضوريّ لا تتيسّر إلاّ بالأُسلوب التعقّلي ، وأمّا الأُسلوب التجريبيّ فإنّه لا سبيل له إلى ما وراء الطبيعة ، أي لا يمكن معرفة العلّة المانحة للوجود بواسطة أجهزة المختبرات وتغيير الظروف والسيطرة على المتغيّرات ، وبالإضافة إلى ذلك فإنّه من غير الممكن رفع ونفي المجرّدات حتّى يُعرف تأثيرها بواسطة رفعها ووضعها وتغيير ظروفها . إذن الطريق الوحيد لإثبات الخواصّ العقليّة لمثل هذه العلّة والمعلول هو طريق البرهان العقليّ الخالص ، وبواسطتها يتمّ تعيين مصاديق كلّ منهما .

وهذا بخلاف العلل والمعلولات الماديّة التي يمكن معرفتها إلى حدّ مّا بالأسلوب التجريبيّ .

والحاصل : أنّه يوجد ثلاثة طرق لمعرفة علاقة العلّية بشكل عام :

أحدها : العلم الحضوريّ في مورد ما يوجد في مجال النفس والظواهر النفسيّة .

والثاني : البرهان العقليّ المحض في مورد العلل التي هي ممّا وراء الطبيعة .

والثالث : البرهان العقليّ المبنيّ على مقدّمات تجريبيّة في مورد العلل والمعلولات الماديّة .

مشخّصات العلّة والمعلول :

لم يطرح الفلاسفة السابقون بحثاً مستقلاً حول كيفيّة معرفة العلّة والمعلول ، والشيء الوحيد الذي استفدناه من كلامهم هو أنّ العلّة الأولى أو العلّة التي هي غير معلولة ليس لها ماهيّة ، وذلك على العكس من سائر الموجودات فإنّ لها ماهيّة . ولمّا كانت الماهيّة بذاتها لا تقتضي النسبة إلى الوجود ولا إلى العدم فهي بالطبع ستكون بحاجة إلى علّة تخرجها من حدّ التساوي . وبعبارة أخرى : كلّ موجود له ماهيّة وينتزع منه مفهومٌ ماهويٌّ فهو ممكن الوجود ويحتاج إلى علّة .

ولكن هذا البيان علاوة على كونه متناسباً مع أصالة الماهيّة فإنّه لا يحلّ لنا عقدة ، لأنّه يستطيع أن يثبت لنا معلوليّة جميع الممكنات فحسب ، ويعجز عن تقديم معيار لتشخيص علّيّة بعضها بالنسبة للبعض الآخر .

وأمّا حسب الأسس التي أثبتها صدر المتألّهين فإنّه يمكن الظفر بمعيار أوضح لمعرفة العلّة الموجـدة ومعلولها . وتلك الأسس هي عبارة عن أصالة الوجود ، وكون المعلول رابطاً بالنسبة إلى علّته المفيضة للوجود ، وكون الوجود ذا مراتب تشكيكيّة .

وحسب هذه الأسس الثلاثة ـ التي تمّ إثبات كلّ منها في محلّه ـ يُستنتج أنّ كلّ معلول يُعتبر مرتبةً ضعيفة من علّته الموجدة له ، وهذه العلّة بدورها مرتبة ضعيفة من موجود أكمل هو علّتها الموجدة له ، وهكذا نتصاعد حتّى نصل إلى موجود ليس فيه أيّ لون من ألوان الضعف والقصور والنقص والمحدوديّة وهو كامل بشكل لا نهائيّ ، فهذا لن يكون معلولاً لشيء إطلاقاً .

إذن ميزة المعلولية هي ضعف مرتبة الوجود بالنسبة لموجود آخر، وفي المقابل

تصبح ميزة العلّيّة هي قوّة وشدّة مرتبة الوجود بالنسبة للمعلول ، كما أنّ ميزة العلّة المطلقة هي الشدّة اللانهائيّة والكمال المطلق . ونحن وإن كنّا لا نستطيع معرفة كلّ فرد من أفراد العلل الموجدة ومعلولاتها إلاّ أنّنا نستطيع أن نفهم أنّ كلّ علّة موجدة فهي أكمل من معلولها ، وتعتبر أنقص وأضعف وأكثر محدوديّةً من الناحية الوجوديّة بالنسبة إلى علّتها الموجدة . ولمّا كان العالم الطبيعيُّ لا يحتوي موجوداً غير متناه فستصبح جميع الموجودات الجسمانيّة معلولة لما وراء الطبيعة .

قد يقال : إنّ غاية ما يمكن الحصول عليه من الأسس المذكورة هو أنّه كلّما كان هناك موجودان بحيث يعتبر أحدهما ظلاً للآخر ومن مراتب وجوده فهو معلول له ، ولكنّ الكلام هو في أنّه كيف نستطيع أن نثبت أنّ هناك موجوداً أكمل من الموجودات الماديّة بحيث تعتبر هذه الموجودات مرتبة ضعيفة من وجوده حتى نعرف أنّها معلولة له ؟

إنّ الجواب على هذا السؤال نحصل عليه من القاعدة التي مرّت الإشارة إليها ، وهي عبارة عن كون المعلوليّة ذاتيّة لوجود المعلول ولا تقبل التخلّف عنه . إذن ليس لتحقّق الموجود فرضان : أحدهما كونه معلولاً لموجود أكمل ، والآخر كونه مستقلاً ومستغنياً عن العلّة . بل كلّ ما يمكن أن يكون معلولاً فهو قطعاً معلول. وكلّ موجود يمكن فرض ما هو أكمل منه بحيث يمكن أن يكون معلولاً له ، فهو معلول قطعاً ، وليس له إمكانيّة عدم المعلوليّة ، لأنّه لو فرضنا فيه أيضاً إمكانيّة عدم المعلوليّة فمعنى ذلك أنّه ذاتاً لا يقتضي المعلوليّة ولا عدمها ، أي إذا كان معلولاً فمعلوليّته ليست ذاتيّة له ، بينما قد اتّضح لنا في البحث السابق أنّ المعلوليّة ذاتيّة لوجود المعلول . وعلى هذا الأساس فكلّ ما كان قابلاً للمعلوليّة ، أي يمكن فرض موجود أكمل منه ، فهو معلول بالضرورة .

وفي خاتمة هذا الدرس نذكّر بأن لضعف مرتبة الوجود آثاراً وعلامات يمكن بفضلها معرفة المعلوليّة لموجود من الموجودات ، ومن جملتها يمكن عدُّ المحدوديّة في الزمان والمكان والمحدوديّة في الآثار ، وقبول التغيير والحركة والفناء .

خلاصة القول

١ ـ إنّ علاقة العلّيّة ليست إضافة ذهنيّة فحسب بحيث لا يكون لها مصداق في الخارج .

٢ ـ لا يمكن فرض علاقة عينيّة بين العلّة والمعلول قبل تحقّق المعلول ، لأنّ أحد طرفي هذه العلاقة وهو المعلول لم يتحقّق بعد .

٣ ـ وبعد تحقّق المعلول أو معه أيضاً لا يمكن أن تكون مثل هذه الإضافة مبيِّنة لكيفيّة ارتباط المعلول بالعلّة ، لأن هذه الإضافة على فرض كونها أمراً عينيّاً فهي غير ذات الطرفين ، ولازم ذلك أنّه بقطع النظر عنها لا يكون لوجود المعلول إرتباط بالعلّة . وعلاوةً على ذلك فلو اعتبرناها أمراً عينيّاً فلا بدّ من عدّ وجودها معلولاً لآخر ، ومرةً أُخرى نأخذ بعين الاعتبار علاقةً بينها وبين علّتها ، ويستمرّ هذا إلى ما لا نهاية .

٤ ـ إذن علاقة العلّيّة تنتزع من ذات وجود المعلول ، وبعبارة أُخرى : فإنّ وجود المعلول هو عين الربط والتعلّق بوجود العلّة ، وشعاعٌ وظلٌّ له .

٥ ـ وعلى هذا الأساس ينقسم الوجود العينيّ إلى قسمين : مستقلّ ورابط ، وكل علّة فهي مستقلّة بالنسبة إلى معلولها ، وينحصر المستقلّ المطلق في الله سبحانه وتعالى .

٦ ـ إنّ هذه العلاقة مختصّة بالعلّة الموجدة ومعلولها ، ومصداقها إمّا أن يعرف بالعلم الحضوريّ كما في علّيّة النفس للإرادة ، وإمّا أن يعرف بواسطة البرهان العقليّ المحض . ويمكن تشخيص علاقة العلّيّة الإعداديّة السائدة بين الموجودات الماديّة بواسطة التجارب الحسّيّة .

٧ ـ إنّ أقصىٰ ما يمكن الحصول عليه من أحاديث الفلاسفة السابقين حول مشخّصات العلّة الموجدة ومعلولها هو أنّ كلّ موجود ذي ماهيّة فهو معلول ، والعلّة التي ليست معلولة فهي لا ماهيّة لها .

٨ ـ إلّا أنّ هذا البيان علاوة على كونه مناسباً للقول بأصالة الماهيّة فإنّه لا يجدي شيئاً لأنّه لا يقدّم معياراً لمعرفة العلّة في غير مورد واجب الوجود .

٩ ـ وعلى أساس الأُصول التي أثبتها صدر المتألّهين فإنّه اعتبر ميزة المعلول هي ضعف وجوده ، وميزة كلّ علّة موجدة هي شدّة مرتبتها الوجوديّة بالنسبة إلى معلولها ، وميزة علّة العلل هي عدم تناهي مرتبتها الوجديّة .

١٠ ـ قد يشكل البعض على الأُصول المذكورة بأنّه لا يستفاد منها وجود موجود أكمل من الموجودات المادّية حتّى يصبح علّةً لها .

١١ ـ والجواب هو أنّه كما أشرنا من قبل فالمعلوليّة ذاتيّة لوجود المعلول ، إذن إذا كان هناك موجود له إمكانيّة المعلوليّة فإنّه لن يكون له عندئذٍ إمكانيّة عدم المعلوليّة ، لأنّ لازم إمكانيّة هذين الطرفين أنّه ذاتاً لا يقتضي النسبة إلى أيّ واحد منهما ، أي أنّ المعلوليّة ليست ذاتيّة له . ولمّا كان العالم المادّيّ يتميّز بالضعف والمحدوديّة في الوجود فقد ثبتت إذن معلوليّته لما وراء الطبيعة .

١٢ ـ إنّ المحدوديّة في الزمان والمكان وقبول التغيير والحركة والفناء هي من علامات الضعف في الوجود والمعلوليّة

الأسئلة

١ ـ بيِّن حقيقة علاقة العلّيّة وحلّلها .

٢ ـ لماذا لا يمكن اعتبار علاقة العلّيّة الإيجاديّة من قبيل الإضافة المقوليّة ؟

٣ ـ ما هو الفرق بين الإضافة المقوليّة والإضافة الإشراقيّة ؟

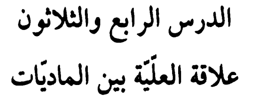
٤ ـ ما هو عدد السُّبل التي يمكن بواسطتها معرفة علاقة العلّيّة .

٥ ـ ما هي ميزة العلّة والمعلول حسب ما يظهر من أحاديث الفلاسفة السابقين ؟

٦ ـ ما هو رأي صدر المتألّهين في هذا المضمار ؟ وعلى أيّ أُسس هو مبنيٌّ ؟

٧ ـ كيف يمكننا إثبات أنّ هناك موجوداً أكمل من الموجودات المادّيّة ، وهو علّتها الموجدة لها ؟

٨ ـ ما هي علامات ضعف مرتبة الوجود والمعلوليّة ؟



الدرس الرابع والثلاثون

علاقة العلّيّة بين الماديّات

وهو يشمل :

- منشأ الاعتقاد بعلاقة العلّيّة في الماديّات
- تقييم الاعتقاد المذكور
- طريق معرفة العلل الماديّة

منشأ الاعتقاد بعلاقة العلّيّة في الماديّات :

قد يقال أحياناً : إنّ العلم بعلاقة العلّيّة بين جميع الموجودات ، ومن جملتها الموجودات الماديّة ، هو علمٌ فطريٌّ مغروس في العقل الإنسانيّ ، وعلى أساس ذلك فإنّه ينطلق لتشخيص العلل والمعلولات الخاصّة ، إلاّ أنّه كما مرّ علينا في فصل علم المعرفة لا يمكن إثبات فطريّة أيّ علم حصوليّ ، وعلى فرض ثبوت ذلك فإنّه لا يتمتّع بضمان لمطابقته مع الواقع .

ولكنّه كما قلنا في الدرس الثالث والعشرين توجد بعض العلوم القريبة إلى البداهة بحيث يمكن تسميتها « فطريّة » بمعنى من المعاني ، مثل العلم بوجود الواقعيّات الماديّة الذي هو نابع في الواقع من استدلال خفيّ ونصف واعٍ . والعلم بوجود علاقة العلّيّة وتعلّق بعض الموجودات الماديّة ببعضها الآخر هو أيضاً من هذا القبيل . وكلّما اقترب نحو الولادة فإنه تزداد فيه نسبة اللاوعي حتى ينتهي إلى ما يشبه الإدراكات الغريزيّة في الحيوانات ، وكلّما نَضج وعي الإنسان ازداد علمه وضوحاً حتّى يظهر بصورة استدلال منطقيّ .

فمثلاً عندما يسمع الطفل صوتاً منبعثاً من اصطدام جسمين ببعضهما فإنّه يدرك بصورة مبهمة ارتباط وجود هذا الصوت بتصادمهما ، وعندما يشاهد إضاءة المصباح عند الضغط على الزرّ المعيّن فإنّه يدرك ارتباطاً آخر بنفس الصورة السابقة ، وهكذا تستعدّ نفسه لإدراك وجود علاقة العلّيّة بين الظواهر الماديّة بشكل إجماليّ . ولكنّه لا يستطيع أن يدرك هذه العلاقة بصورة قضيّة منطقيّة ويصبّها في قالب ألفاظ دقيقة وواضحة ، حتّى

تنمو قدرته الذهنيّة على التحليل بشكل كافٍ ، حينئذٍ يستطيع إدراك ذلك الموضوع بصورة قضيّة منطقيّة ، ويبيّن ذلك الاستدلال الخفيّ والارتكازيّ في قالب البرهان المنطقيّ .

وقد يَستعمل في البدء مفاهيم لا تتمتّع بالدقّة الكافية ، وقد يقيم أدلّةً تندسّ فيها المغالطة من الناحية المنطقيّة ، فيتخيّل مثلاً أن « كلّ شيء فهو متعلّق بشيء آخر » أو « كلّ موجود فهو يظهر في زمان خاصّ ومكان معيّن » ، إلاّ أنّ هذه التعميمات التي ليست في محلّها وسائر النقائص في تفسير المدركات والإستدلالات معلولةٌ لضعف في قوّة التحليل الذهنيّة لديه ، وكلّما نضجت هذه القوّة بالتمرينات المنطقيّة والتحليلات الفلسفيّة فإنّه يتضاءل مقدار تورّطها في الاشتباهات والمغالطات .

وعلى أيّ حال فكما قلنا في غير موضع : إنّ أقوى أساس للاعتقاد بوجود علاقة العلّيّة هو العلم الحضوريّ ووجدان مصاديق العلّة والمعلول في أعماق النفس ، ويعتبر أساساً محكماً لانتزاع المفاهيم الكلّيّة للعلّة والمعلول ، ويوفّر الأرضيّة المناسبة لمعرفة واعية لأصل العلّيّة بعنوان كونه قضيّة بديهيّة ، إلاّ أنّ المصاديق الماديّة للعلّة والمعلول لمّا كانت غير قابلة للمعرفة الحضوريّة ، ومن ناحية أخرى فإنّ اعتبار الاعتقاد بعلاقة العلّيّة بين المادّيات فطرياً بالمعنى الأوّل لا يمكن قبوله ، إذن لا بدّ أن يكون هذا الاعتقاد نابعاً من لون من الاستدلال الذي يكون في البدء ارتكازيّاً ونصف واع ، ثمّ يتحوّل تدريجيّاً إلى استدلال منطقيّ واضح . وباعتبار أنّ هذا الاعتقاد قريب من البداهة لذلك يمكن تسميته « فطريّاً » بمعنى من المعاني .

ولدراسة قيمة هذا الاعتقاد لا بدّ لنا أوّلاً من بيان الشكل الدقيق لهذه القضيّة ثمّ نتناول مضمونها المنطقيّ .

تقييم الاعتقاد المذكور :

يمكن بيان علاقة العلّية بين المادّيات بعدّة أشكال :

الشكل الأوّل : هو « أنّ بين الموجودات المادّية ارتباطات ببعضها » . وهذه القضيّة التي تسمّى في العرف المنطقيّ بـ « القضيّة المهملة » لا تدلّ على كلّيّة ولا جزئيّة هذه العلاقة ، أي إنّها لا تفيد أنّ لجميع المادّيات مثل هذه العلاقة فيما بينها ، أو أنّ لبعضها فحسب مثل هذا الارتباط . والقدر المتيقّن منها هو وجود علاقة العلّيّة بين

بعضها ، فتكون قيمتها في الواقع على مستوى « الموجبة الجزئيّة » التي تقع في مقابل « السالبة الكلّيّة » والنفي المطلق لوجود العلّيّة بين المادّيات ، ممّا يُنسب القول به إلى الأشاعرة .

الشكل الثاني : « كل موجود مادّي فله علاقة العلّيّة مع موجود مادّي آخر » .

ومفاد هذه القضيّة أنّ أيّ موجود مادّي فهو إمّا أن يكون علّة وإمّا أن يكون معلولاً لموجود مادّي آخر . ولكنّه لا ينفي احتمال وجود موجود ماديّ أو عددٍ من الموجودات المادية بحيث تكون علّةً لسائر الظواهر لكنّها ليست معلولةً لموجود مادّي آخر (وإن كانت معلولة لما وراء الطبيعة) ، ولا ينفي احتمال وجود معلول لعلل ماديّة لكنه ليس علّةً لظواهر ماديّة أُخرى .

الشكل الثالث : « لكلّ موجود مادّيّ علّةٌ ماديّة » .

الشكل الرابع : « كلّ موجود ماديّ فهو علّة لموجود ماديّ ومعلول لموجود ماديّ آخر » .

ولازم القضيّة الثالثة هو عدم تناهي سلسلة العلل الماديّة من ناحية البدء ، ولازم القضيّة الرابعة هو عدم تناهيها من الجهتين .

وتكون القضيّة الأولى من بين هذه القضايا يقينيّة وقريبة إلى البداهة وهي التي يمكن تسميتها بـ «الفطرية » . وأمّا بالنسبة لسائر القضايا فهناك اختلافات في وجهات النظر حولها ، وهي مذكورة، في المباحث المختلفة في الكتب الفلسفيّة المطوّلة .

وكما أن أصل وجود المادّيات ليس بديهيّاً ولا مستغنياً عن البرهان فكذا وجود علاقة العلّيّة بينها فإنّه غير بديهيّ ، وقيمة الاعتقاد به ليس على مستوى الاعتقاد بأصل العلّيّة العامّ في شكل القضيّة الحقيقيّة ولا على مستوى الاعتقاد بوجود علاقة العلّيّة في مطلق الموجودات حيث يُدرك بعض مصاديقها بالعلم الحضوريّ ، وإنّما قيمتها المنطقيّة تكون في مرتبة النظريّات اليقينيّة التي تبتني من جهة على أصل العلّيّة البديهيّ ، وتبتني من جهة أخرى على المقدّمات التجريبيّة . أي بعد إثبات الوجود الحقيقيّ للموجودات المادّية وردّ شبهات المثاليّين عندئذٍ نستعين بالتجارب التي تُثبت أنّ بعض الظواهر الماديّة لا يتحقّق بدون بعضها الآخر ، ونستنتج أنّ علاقة العلّيّة بمعناها العامّ أي مطلق التعلّق (لا التعلّق المطلق) سائدة بين الموجودات المادّية

أيضاً ، والموجود المادّي علاوةَ على كونه محتاجاً في أصل الوجود إلى العلّة المفيضة للوجود فإنّ التغييرات الطارئة عليه تتوقّف على تحقّق ظروف توفّرها موجوداتٌ مادّيّة أخرى ، وهذه الظروف تُعِدّ المادّة في الواقع لاستقبال كمالٍ جديد وإن كانت تفقد الكمال السابق .

طريق معرفة العلل المادّية :

كما أشرنا من قبلُ فإنّ لمعرفة مطلق العلّة والمعلول طرقاً مختلفة ، ولكن طريق معرفة العلل والمعلولات المادّية ينحصر في البرهان التجريبيّ ، أي ذلك البرهان الذي يُستفاد فيه من مقدّمات تجريبيّة .

وأحياناً يُتصّور أنّ المشاهدة المتكرّرة لظاهرتين متعاقبتين دليل على كون الظاهرة الأولى علّةً للظاهرة الثانية . أي لإثبات علّيّة موجودٍ مادّي لموجود مادّي آخر تؤخذ مقدّمة من التجربة بهذه الصورة : « إنّ هذه الظاهرة تعقب في وجودها الظاهرة الأُخرى مكرّراً » .

ثمّ نضمّ إليها مقدّمة أُخرى وهي :

« كلّ موجودين يتحقّقان بهذا الشكل فإنّ الأوّل علّة للثاني » .

ثمّ يستنتج بالنسبة لمورد التجربة أنّ الظاهرة الأُولى علّة للظاهرة الثانية . إلاّ أنّه كما أشرنا إليه غير مرّة فإنّ التقارن أو التعاقب أعمُّ من العلّيّة ، ولا يمكن اعتباره دليلاً يقينيّاً على العلّيّة ، أي إنّ كبرىٰ هذا القياس ليست يقينيّة ، ومن هنا فإنّه لا يجوز عدّ النتيجة يقينيّة أيضاً .

ويقول المنطقيّون في مقام بيان قيمة القضايا التجريبيّة : إنّ تلازم ظاهرتين بشكل دائم أو في أكثر الموارد علامة على وجود العلّيّة والمعلوليّة بينهما ، لأنّ التقارن الدائميّ أو في أكثر الموارد لا يمكن أن يكون صدفةً .

وبالنسبة لهذا البيان لا بدّ من القول :

أوّلاً : هذه القضية القائلة « إنّ الصدفة لا تتكرّر دائماً أو في أكثر الموارد » وحسب الاصطلاح « يستحيل القسر الدائميّ أو في أكثر الموارد » تحتاج إلى إثبات .

ثانياً : إنّ إثبات التلازم الدائم أو في أكثر الموارد بين ظاهرتين أمرٌ يقرب إلى

المستحيل ، ولا يستطيع أيُّ مجرِّب أن يدّعي بأنّ أكثر موارد تحقّق الظاهرتين قد قام بتجربته .

ولتتميم البرهان فإنّهم يعتمدون أحياناً على قاعدة أُخرى تفيد أنّ للشيئين المتماثلين آثاراً متماثلة أيضاً : « حكم الأمثال في ما يجوز وما لا يجوز واحد » .

إذن عندما نلاحظ في الموارد المجرَّبة وجود ظاهرتين في ظروف خاصّة فسوف نعلم أنّه في الموارد الأُخرى حيث تتحقّق نفس الظروف فالظاهرة المذكورة سوف توجد ، وبهذه الصورة يتمّ اكتشاف علاقة العلّيّة بينها .

ولكن هذه القاعدة لا تُنتظر منها فائدة عمليّة ، لأن إثبات التشابه الكامل بين وضعيّتين ليس أمراً سهلاً .

ويبدو أنّ الطريق الوحيد للاستفادة من التجربة لإثبات علاقة العلّيّة بين ظاهرتين معيّنتين بصورة قطعيّة هو السيطرة على ظروف تحقّق الظاهرة وضبطها ، ثمّ يلاحظ مع تغيير أيٍّ من العوامل والظروف المعيّنة تتغيّر الظاهرة المذكورة ، ومع وجود أيٍّ منها تبقى على وضعها . مثلاً إذا رأينا في مجال المختبر الذي نسيطر على ظروفه أنّه باتّصال سلكين معيّنين فإنّ المصباح يضيء وبانقطاع ذلك الاتّصال ينطفىء ، فنحن نستنتج أنّ الاتّصال المذكور شرط لظهور الضوء في المصباح (تحوّل الطاقة الكهربائيّة إلى طاقة ضوئيّة) ، وإذا كانت الظروف مضبوطة تماماً فإنّ تجربةً واحدةً تكون كافية ، ولكنّه لمّا كانت السيطرة على الظروف وضبطها بالدقّة ليست أمراً سهلاً فإنّه يستفاد غالباً من تكرار التجربة للظفر بالإطمئنان .

إلّا أنّه من الصعب جدّاً في نفس الوقت إثبات أنّ العلّة المؤثّرة في وجود هذه الظاهرة هي هذه العوامل المعروفة في مجال المختبر ، ولا يوجد أيُّ عامل آخر غير محسوس ولا معروف .

والأصعب من ذلك إثبات أنّه العامل المنحصر والرافض للبديل ، لأنّه يوجد دائماً مثل هذا الاحتمال وهو أنّه قد تتحقّق نفس هذه الظاهرة في ظروف أُخرى بواسطة عوامل أُخرى ، كما تؤيّد هذا الاحتمال الاكتشافات المتلاحقة للعلوم الفيزيائيّة والكيمائيّة ، ومن هنا فإنّ نتائج التجربة لا تتمتّع بقيمة البديهيّات ، بل هي أساساً لا تتميّز باليقين المضاعف (وهو الاعتقاد الجازم الذي يستحيل خلافه) . ولهذا فإنّ ثمرات العلوم

التجريبيّة لا تتمتع إطلاقا بقيمة نتائج البراهين العقليّة المحضة .

ولا بدّ من التذكير بأنّ وجود هذه الاحتمالات المانعة من حصول اليقين المضاعف بالنسبة لقوانين العلوم التجريبيّة لا يُلحق أي ضرر بيقينيّة علاقة العلّيّة بين الموجودات الماديّة . لأنّه بتجارب بسيطة أيضاً يمكن إثبات أنّه برفع بعض الظواهر ترتفع ظاهرة أُخرى ، ويُعدّ هذا علامةً على أنّ للظاهرة الأُولى لوناً من العلّيّة الناقصة بالنسبة للظاهرة الثانية ، فبغروب الشمس مثلاً يظلمّ الجوّ ، وبانقطاع الماء تجفّ الشجرة ، وآلاف الظواهر الأُخرى التي يشاهدها الإنسان في حياته اليوميّة .

والشيء العسير هو التعيين الدقيق لجميع العوامل والظروف المؤثّرة في وجود إحدى الظواهر الماديّة ، وحتّى إذا استطعنا التعيين الدقيق لجميع هذه الأُمور فإنّه لا يلزم منه نفي تأثير الفاعل الذي هو وراء الطبيعة ، لأنّه يتعذّر إجراء التجربة في مورد مثل هذا العامل ، ولا يمكن إثبات وجوده أو عدمه إلّا بالبرهان العقليّ الخالص .

خلاصة القول

١ ـ لا يمكن اعتبار العلم بعلاقة العلّيّة بين الماديّات وغيرها فطريّاً ، بمعني أنّه مغروس في العقل الإنسانيّ ، وإنّما يمكن اعتباره فطريّاً بمعنى كونه ارتكازيّاً وقريباً إلى البداهة كما قلنا ذلك في مورد العلم بالواقعيّات الخارجيّة .

٢ ـ يمكننا بيان علاقة العلّيّة بين الماديّات بعدّة أشكال ، والشكل اليقينيّ والقريب إلى البداهة هو : « للموجودات الماديّة تعلّقاتٌ ببعضها » ، وهي قضيّة مهملة ، وتكون قيمتها على مستوى الموجبة الجزئيّة ، ويمكن الاستعانة بالمقدّمات التجريبيّة لإثباتها .

٣ ـ قد يُتصوّر أحياناً أنّه لمعرفة العلل الماديّة يمكن الاستدلال بهذه الصورة : هذه الظواهر توجد متعاقبةً بصورة مكرّرة ، وكلّ ظاهرتين تتحقّقان بهذا الشكل فالأُولى منهما تكون علّة للثانية .

ولكن هذا الاستدلال غير تامّ لأنّ التعاقب والتقارن أعمُّ من العلّيّة ، وحسب الإصطلاح فإنّ كبرى القياس بصورة قضيّة كلّية ليست يقينيّة .

٤ ـ ويُستدلّ أحياناً بهذه الصورة : إنّ هاتين الظاهرتين متلازمتان دائماً أو غالباً ،

والتلازم الدائمي أو في أكثر الأحيان دليل على العلّيّة ، لأنّ الصدفة دائماً أو في أغلب الأحيان مستحيلة .

إلّا أنّ صغرىٰ هذا القياس غير قابلة للإثبات بالفعل وكبراه تحتاج إلى البرهان .

٥ ـ ويُستدلّ أحياناً بصورة أُخرى وهي : إنّ هاتين الظاهرتين متلازمتان في الموارد التي تمّت تجربتها ، ولمّا كانت الأُمور المتماثلة لها آثار متماثلة أيضاً ، إذن يثبت هذا التلازم في الموارد المشابهة ، والتلازم الدائميّ علامة على علاقة العلّيّة . ولكن إثبات التشابه الكامل بين أوضاع متعدّدة عسير جدّاً .

٦ ـ إنّ الطريق الصحيح لكشف العلّيّة بين الظواهر هو السيطرة على ظروف وجود كلّ ظاهرة وتغييرها ثمّ دراسة نتائج تلك التغييرات ، وبعبارة أُخرى فإنّ العلّيّة يمكن معرفتها عن طريق وضع ورفع المتغيّرات فحسبُ .

٧ ـ والنتيجة اليقينيّة لمثل هذه التجارب هي معرفة العلل الناقصة ، أي الأشياء التي برفعها يرتفع المعلول أيضاً . ولكنّه من الصعب معرفة كلّ العوامل والظروف المؤثّرة في وجود الظاهرة بشكل يقينيّ ، لأنّه لا يمكن نفي احتمال تأثير أمر غير معروف ولم تتمّ السيطرة عليه ، ولهذا فإنّ القوانين التجريبيّة لا يمكن اعتبارها يقينيّة بتمام معنى الكلمة .

٨ ـ ومن ناحية أُخرىٰ فإنّ اكتشاف العلّة المنحصرة لوجود الظواهر المادّيّة بصورة يقينيّة لا يُنتظر من التجربة ، لأنّها لا سبيل لها إلى نفي البديل في ظروف أُخرى .

٩ ـ وعلى فرض أن تكون جميع العوامل والظروف المادّيّة اللازمة لوجود ظاهرة مّا وبصورة منحصرة قابلةً للمعرفة ، فإنّه لا يلزم من ذلك نفي العامل الذي هو وراء الطبيعة ، لأنّ مثل هذا العامل لا يخضع للتجربة ، ولا يمكن إثبات وجوده أو عدمه إلّا بواسطة البرهان العقليّ .

١٠ ـ إنّ النقائص التي تكتنف الأُسلوب التجريبيّ لا تمنع من حصول اليقين بوجود علاقة العلّيّة بين المادّيّات، لأنّه من الميسور إثبات العلل الناقصة عن طريق التجربة ، وهذا المقدار كافٍ للعلم بوجود علاقة العلّيّة بين المادّيّات .

الأسئلة

١ - لماذا لا يمكن اعتبار العلم بوجود علاقة العلّيّة جزءً من فطرة العقل ؟
٢ - بأيّ معنى يمكن اعتبار العلم بعلاقة العلّية « فطرياً » ؟
٣ - ما هو عدد الصور التي يمكن بواسطتها بيان علاقة العلّيّة بين الماديّات ؟
٤ - أيُّ شكل من هذه القضايا يقينيٌّ ؟
٥ - عن أيّ طريق يحصل هذا اليقين المذكور ؟
٦ - أيمكن اعتبار التعاقب المتكرّر بين ظاهرتين علامةً على علّيّة الأولى للثانية ؟
٧ - أيمكن إثبات هذه القضيّة عن طريق استحالة الصدفة الدائميّة أو في أغلب الأحيان ؟
٨ - أنستطيع إثباتها عن طريق تماثل آثار الأمور المتماثلة ؟
٩ - ما هي السبيل الصحيحة لمعرفة العلل الماديّة ؟
١٠ - لماذا لا يمكن معرفة العلّة التامّة للظواهر الماديّة بواسطة التجربة ؟
١١ - هل تستطيع التجربة اكتشاف العلّة المنحصرة ؟
١٢ - لماذا لا تُلحق النقائصُ الموجودة في الأسلوب التجريبيّ الضرر بيقينيّة وجود علاقة العلّيّة بين الماديّات ؟

الدرس الخامس والثلاثون

تعلّق المعلول بالعلّة

وهو يشمل :

- تلازم العلّة والمعلول
- تقارن العلّة والمعلول
- بقاء المعلول أيضاً يحتاج إلى العلّة

تلازم العلّة والمعلول :

بالالتفات إلى تعريف العلّة والمعلول يتّضح لنا بسهولة أنّه ليس تحقُّق المعلول بدون علله الداخليّة (الأجزاء المكوِّنة له) غير ممكن فحسب وإنّما تحقُّق المعلول من دون تحقُّق كلّ واحد من أجزاء العلّة التامّة أيضاً غير ممكن . لأنّه حسب الفرض يكون وجوده محتاجاً إلى هذه الأجزاء جميعاً ، وفرض تحقُّق المعلول من دون أيّ واحد منها يعني أنّه ليس بحاجة إليه . ومن الواضح أنّه إذا كانت العلّة ذات بديل فإن أيّاً منها على البدل يكون كافياً ، وسيكون فرض وجود المعلول بدونها جميعاً ممتنعاً . وفي الموارد التي يُتخيّل فيها أنّ المعلول قد وجد من دون علّة (كما في المعجزات والكرامات) فهناك في الواقع قد حلّت علّة غير عاديّة ولا معروفة محلّ العلّة العاديّة والمتعارفة .

ومن ناحية أُخرى : إذا كانت العلّة التامّة قد وجدت فوجود معلولها يصبح ضروريّاً ، لأنّ معنى العلّة التامّة هي تلك التي تؤمِّن كلّ حاجات المعلول ، وفرض أنّ المعلول لم يتحقّق يعني أنّ وجوده يحتاج إلى شيء آخر ، وهذا يتنافى مع الفرض الأوّل . وأمّا فرض شيء يمنع من تحقُّقه فهو يعني عدم تماميّة العلّة ، لأنّ « عدم المانع » أيضاً شرط لتحقُّقه ، وفرض تماميّة العلّة شامل لهذا الشرط العدميّ أيضاً . فعندما نقول إنّ العلة التامّة لشيء قد تحقّقت فالمقصود هو : إنّه علاوةً على تحقُّق الأسباب والشروط الوجوديّة لا يوجد مانع لتحقّق المعلول .

وظنّ بعض المتكلّمين أنّ هذه القاعدة مختصّة بالعلل الجبريّة الفاقدة للإختيار ، وأمّا في مورد الفاعل المختار فبعد تحقّق جميع أجزاء العلّة يوجد مجال لاختيار الفاعل

وانتخابه . غافلين عن أنّ القاعدة العقليّة لا تقبل التخصيص ، وفي هذه الموارد تكون إرادة الفاعل جزءً من أجزاء العلّة التامّة فما لم تتعلّق إرادته بإنجاز الفعل الاختياريّ فإنّ العلّة التامة لم تتحقّق بعدُ ، وإن كانت سائر الشروط الوجوديّة والعدميّة متوفّرة .

والحاصل أنّ لكلّ علّةٍ ، تامّةً كانت أو ناقصةً ، « وجوباً بالقياس » بالنسبة لمعلولها ، وهكذا لكلّ معلول « وجوب بالقياس » بالنسبة إلى علّته التامّة ويمكن تسمية مجموع هذين الأمرين باسم « قاعدة تلازم العلّة والمعلول » .

تقارن العلّة والمعلول :

وتُستنبط من قاعدة تلازم العلّة والمعلول قواعد أُخرى من جملتها قاعدة « تقارن العلّة والمعلول » . توضيح ذلك :

كلّما كان المعلول من الموجودات الزمانيّة وكان جزءٌ من أجزاء العلّة التامّة على الأقلّ زمانيّاً أيضاً فإن العلّة والمعلول يتحقّقان في زمان واحد ، ولن تكون هناك فاصلة زمانيّة بين تحقّق العلّة التامّة وتحقّق المعلول ، لأنّه لو فرضنا بعد تحقّق جميع أجزاء العلّة التامّة يمرّ زمان ـ وإن كان قصيراً جدّاً ـ ثمّ بعد ذلك يتحقّق المعلول ، فلازم ذلك أن لا يكون وجود المعلول ضروريّاً في ذلك الزمان المفروض ، بينما مقتضى وجوب المعلول بالقياس إلى علّته التامّة أنّه بمجرّد تماميّة العلّة يصبح وجود المعلول ضروريّاً .

ولكن هذه القاعدة لا مجرىً لها في مجال العلل الناقصة ، لأنّه بوجود أيّ واحدة منها لا يتّصف وجود المعلول بـ « الضرورة » ، بل حتّى إنّ وجود المعلول مع فرض وجود جميع أجزاء العلّة التامّة باستثناء جزء واحد يكون مستحيلاً ، لأنّ معنى ذلك استغناء المعلول عن هذا الجزء .

وأمّا إذا كانت العلّة والمعلول من قبيل المجرّدات ، وليس أيُّ واحد منهما زمانيّاً فحينئذٍ لا معنى للتقارن الزمانيّ ، وكذا إذا كان المعلول زمانيّاً لكن العلّة من قبيل المجرّدات التامّة ، لأنّ معنى « التقارن الزمانيّ » هو أنّ هناك موجودين يتحقّقان في « زمان واحد » ، بينما المجرّد التام لا يتحقّق في ظرف الزمان ، وليس له نسبة زمانيّة إلى أيّ موجود . ولمثل هذا الموجود إحاطة وجوديّة وحضور بالنسبة إلى معلوله ، ومن المستحيل أن يكون معلوله غائباً عنه ، ويتّضح هذا الموضوع أكثر بالالتفات إلى أنّ

المعلول رابط بالنسبة إلى علّته المانحة للوجود .

ومن جهة أُخرى : يستحيل أن يتقدّم المعلول زمانيّاً على أيّ علّة من علله ، سواء أكانت تامّة أم ناقصة ، لأنّ لازم ذلك كون المعلول مستغنياً عن العلّة المذكورة أثناء الوجود ، وأنّ وجود العلّة ليس ضروريّاً بالنسبة إليه ، ومن الواضح أنّ هـذه القاعـدة مختصّة بالزمانيّات أيضاً .

إذا تأمّلنا في هذه القاعدة فسوف يتّضح لنا تماماً أنّ تفسير علاقة العلّيّة بـ « تعاقب ظـاهرتين » لا يتمتّـع بالصحّـة ، لأنّ لازم التعاقب هـو التقـدّم الـزمـانيّ للعلّة على المعلول ، ومثل هذا الأمر علاوةً على كونه لا معنى له في المجرّدات والعلل المفيضة للوجود فإنّه غير ممكن أيضاً في العلل التامّة المشتملة على أمر زمانيّ ، والفرض الوحيد الذي يمكن أخذه بعين الاعتبار له هو العلل الناقصة الزمانيّة ، فإنّه يمكن تقدّمها على المعلول ، مثل تحقّق الإنسان قبل إنجاز الفعل .

ومن ناحية أُخرى فقد قلنا من قبل إنّ التعاقب المنظّم بين ظاهرتين لا يختصّ بالعلّة والمعلول ، فهناك كثير من الظواهر التي توجد دائماً متعاقبةً ، ولا توجد بينهـا علاقة العلّيّة مثل الليل والنهار . إذن النسبة بين موارد العلّيّة وموارد التعاقب هي حسب الاصطلاح « نسبة العموم والخصوص من وجه » .

ولا يخفى أنّ تقارن الموجودين كذلك لا اختصاص له بالعلّة والمعلول ، وما أكثر الظواهر التي تتحقّق متعاصرةً وليس بينها أيُّ علاقة للعلّيّة، وحتّى من الممكن أن توجـد ظاهرتان متقارنتين دائماً وفي نفس الوقت لا تكون إحداهما علّة للأُخـرى . مثلاً إذا كانت هناك علّة قد أدّت إلى وجود معلولين ، فالمعلولان المفروضان يوجـدان دائماً معاً ، ولكن أيّاً منهما ليس علّة للآخر . إذن النسبة بين موارد العلّيّة وموارد التقارن هي « نسبة العموم والخصوص من وجه » ، أي في بعض الموارد يوجد التقارن الـزمانيّ والعلّيّة معاً ، مثل العلّة التامّة الزمانيّة ومعلولها ، وفي بعض الموارد توجد العلّيّة دون أن يكون هناك تقارن زمانيّ ، مثل العلل المجرّدة والعلل الناقصة الموجودة قبـل تحقّق المعلول ، وفي بعض المـوارد يوجـد التقارن ولا وجـود للعلّيّة ، مثـل وجود الضـوء والحرارة متعاصرين في المصباح الكهربائيّ .

وبناءً على هذا فلا تفسير العلّيّة بعنوان أنّها « تعاقب ظاهرتين » صحيـح ، ولا بعنوان أنّها « تقارن ظاهرتين » . وحتّى أنّه لا يمكن اعتبار التعاقب أو التقارن لازماً للعلّة

والمعلول ، ولا يمكن عدّ تفسير العلّيّة بهما من قبيل التفسير « باللازم الخاصّ » ، لأنّ أيّاً منهما لا اختصاص له بالعلّة والمعلول ، كما أنّه لا يمكن اعتباره من قبيل التفسير بـ « اللازم الأعمّ » ، لأنّ أيّ واحد منهما لا يصدق في جميع موارد العلّة والمعلول ، وبالإضافة إلى ذلك فإنّ التعريف بالأعمّ غير صحيح ، لأنّه لا يشخّص مورد التعريف بأيّ وجه من الوجوه .

بقاء المعلول أيضاً يحتاج إلى العلّة :

وهناك قاعدة أُخرى تُستنبط من قاعدة التلازم بين العلّة والمعلول ، وهي أنّ العلّة التامّة لا بدّ أن تستمرّ في البقاء حتّى نهاية عمر المعلول ، لأنّه لو بقي المعلول بعد انعدام علّته التامّة وحتّى لو استمرّ بعد انعدام جزء منها فحسب فإنّ لازم ذلك أنّ وجوده أثناء البقاء مستغنٍ عن العلّة ، بينما الاحتياج هو من اللوازم الذاتيّة لوجود المعلول ، ولا يمكن سلبه عنه إطلاقاً .

وقد كانت هذه القاعدة مورداً للبحث عند الفلاسفة والمتكلّمين منذ أقدم العصور ، وكان الفلاسفة يؤكّدون دائماً على أنّ بقاء المعلول أيضاً يحتاج إلى العلّة ، ويستدلّون بهذه الصورة ، وهي أنّ ملاك احتياج المعلول إلى العلّة ، هو إمكانه الماهويّ ، ولا تسلب هذه الخاصّة عن ماهيّة المعلول أبداً ، لذا فإنّه يصبح دائماً محتاجاً إلى العلّة .

وأمّا المتكلّمون فهم غالباً يعتبرون ملاك احتياج المعلول إلى العلّة هو « الحدوث » أو « الإمكان والحدوث » معاً ، ولا يعدّون بقاء المعلول محتاجاً إلى العلّة ، وحتّى أنّه نُقل عن بعضهم قوله في مورد الله جلّ وعلا :

«لو جاز على الواجب العدم لما ضرّ العالم » .

وقد تمسّك هؤلاء لتأييد نظريّتهم بشواهد لبقاء المعلولات بعد زوال عللها ، مثل بقاء الولد حيّاً بعد وفات والده ، وبقاء العمارة بعد موت بانيها .

ويقول الفلاسفة في جوابهم : إنّ ملاك احتياج المعلول إلى العلّة هو الإمكان فحسبُ ، وليس هو الحدوث ولا الإمكان والحدوث معاً . ولإثبات هذا المدّعى يلجؤون إلى تحليل عقليّ حاصله : إنّ الحدوث صفة لوجود المعلول ، ومن ناحية التحليل العقليّ يكون متأخّراً عن مرتبة وجوده ، والوجود متفرّع عن الإيجاد ، والإيجاد

متأخّر عن الوجوب والإيجاب ، والإيجاب لا يتعلّق بشيء إلاّ إذا كان فاقداً للوجوب ، أي أنّه ممكن الوجود ، وهذا « الإمكان » هو نفس الوصف الذي ينتزع من ذات الماهيّة ، لأنّ الماهيّة هي التي تكون متساوية النسبة إلى الوجود والعدم ، ولا تقتضي النسبة إلى أيّ واحد منهما ، إذن الشيء الوحيد الذي يمكن أن يصبح ملاكاً لاحتياج المعلول إلى العلّة هو هذا الإمكان الماهويّ الذي لا ينفكّ عن الماهيّة ، ولهذا يغدو احتياج المعلول دائمياً أيضاً ، فهو لا يستغني عن العلّة إطلاقاً .

ولكن هذا البيان ـ كما أشرنا إليه سابقاً ـ ينسجم مع القول بأصالة الماهية ، وبناءً على القول بأصالة الوجود لا بدّ من البحث عن ملاك الاحتياج في الخصوصيّة الوجوديّة للمعلول ، أي كما قال صدر المتألّهين إنّ ملاك احتياج المعلول إلى العلّة هو الفقر والتعلّق الذاتيّ ، وبعبارة أُخرى : هو ضعف مرتبته الوجوديّة التي لا تنفصل عنه أبداً .

وبالنسبة للموارد التي ذكرها المتكلّمون بعنوان كونها شاهداً على بقاء المعلول بعد فناء علّته لا بدّ من القول : إنّه في هذه الموارد لم تنعدم العلل الحقيقيّة ، بل الذي انعدم أو انقطع تأثيره هو العلّة الإعداديّة التي هي في الواقع علّة بالعرض للمعلولات المذكورة .

توضيح ذلك : إنّ العمارة الباقية بعد وفاة بانيها لها مجموعة من العلل الحقيقيّة التي تشمل العلّة المفيضة للوجود والعلل الداخليّة (المادّة والصورة) وشروط وجود البناء ، مثل صفّ الموادّ الإنشائيّة بشكل وهيئة خاصّة وعدم الموانع التي تفصلها عن بعضها ، وما دامت هذه العلل جميعاً موجودة فالبناء باقٍ أيضاً ، وأمّا إذا لم تتعلّق الإرادة الإلهيّة ببقائه وتبعثرت الموادّ الإنشائية بسبب العوامل الخارجيّة أو تغيّرت الشروط اللازمة لبقاء شكل البناء فإنّه ينهار بلا شك . وأمّا البنّاء الذي ينظّم الموادّ الإنشائيّة ويرتّبها فوق بعضها فإنّه في الواقع « علّة معدّة » لوجود هذا الوضع الخاصّ في موادّ البناء ، وتلك الوضعيّة الخاصّة هي شرط وجود وبقاء البناء ، وليس الذي أدّت إليه حركات يديه إلاّ انتقال الموادّ الإنشائيّة وظهور هذه الوضعيّة الخاصّة ، والفاعليّة التي تُنسب إلى البنّاء من وجهة النظر السطحيّة إنّما هي فاعليّة بالعرض ، وفاعليّته الحقيقيّة تكون بالنسبة إلى حركات يديه التابعة لإرادته ، وبانعدام الإرادة تتحوّل إلى سكون ، وبفنائه لا يمكن أن تبقى طبعاً .

وكذا وجود الولد فإنّه معلول لعلله الحقيقيّة التي تشمل ـ بالإضافة إلى العلّة

المانحة للوجود ـ الموادُّ الآليّة الخاصّة بكيفيّات معيّنة تجعل البدن مستعدّاً لتعلّق الروح به ، وما دامت الشروط اللازمة لتعلّق الروح بالبدن باقيّة فإنّ حياته تكون مستمرّة ، وليس للأبوين دور في بقاء هذه العلل والأسباب والشروط ، وحتّى فاعليّتهما بالنسبة لانتقال النطفة واستقرارها في الرحم فهي فاعليّة بالعرض .

وكذا حركة الجسم فهي في الواقع معلولة للطاقة المعيّنة المنبعثة فيه ، وما دام هذا العامل باقياً فالحركة تستمرّ ، ونسبة تحريك الجسم إلى محرّك خارجيّ هي من قبيل نسبة المعلول إلى الفاعل المعدّ الذي لا دور له سوىٰ نقل الطاقة إلى الجسم .

وقداتّضح خلال ذلك أنّ الفاعل المعدّ ـ الذي هو في الواقع فاعل بالعرض ـ لا يُعتبر من أجزاء العلّة التامّة ، بل تتكوّن العلّة التامّة من العلّة المفيضة للوجود والعلل الداخليّة والشروط الوجوديّة والعدميّة .

خلاصة القول

١ ـ يستحيل تحقُّق المعلول من دون أيّ جزء من أجزاء علّته التامّة ، لأنّ لازم ذلك استغناء المعلول عن علّته ، وهو مفروض العدم .

٢ ـ بوجود جميع أجزاء العلّة التامّة وفقد الموانع يصبح وجود المعلول ضروريّاً لأنّ عدم وجوده حينئذٍ يعني كونه محتاجاً إلى شيء آخر أو رفع مانع موجود ، مع أنّ الفرض هو أنّ جميع احتياجات المعلول مؤمّنة ولا يوجد مانع أيضاً .

٣ ـ إنّ هذه القاعدة لا تتنافى مع اختيار الفاعل ، لأنّ إرادة الفاعل جزء من أجزاء العلّة التامّة للفعل الاختياريّ .

٤ ـ إنّ مجموع هاتين القاعدتين الحاكيتين عن ضرورة وجود كلّ واحد من العلّة والمعلول بالنسبة للآخر (أي أنّ بينهما وجوباً بالقياس) يمكن تسميته بقاعدة التلازم بين العلّة والمعلول .

٥ ـ ومن هذه القاعدة نُستنبط قاعدة أُخرىٰ مختصّةً بالعلل والمعلولات الزمانيّة ، ويمكن تسميتها بقاعدة التقارن أو التعاصر بين العلّة والمعلول ، ومفادها أنّه لا يمكن وجود فاصلة زمنيّة بين العلّة التامّة ذات الزمان ومعلولها ، كما أنّه يستحيل التقدّم الزمانيّ للمعلول على علّته .

٦ ـ إذن التقارن هو من لوازم العلل التامّة الزمانيّة ومعلولاتها ، ولكنّه ليس مختصّاً بها ، لأنّ المعاليل التي تعود إلى علّة واحدة لا بدّ أنّ تكون متعاصرة أيضاً ، فالنسبة بين موارد التقارن وموارد العليّة هي نسبة العموم والخصوص من وجه .

٧ ـ لا يمكن وجود العلّة قبل تحقّق المعلول إلاّ في موارد العلل الناقصة ذات الزمان ، وبهذا المعنى يمكن تسميتها « متعاقبة » ، إلاّ أنّه لا معنىٰ له في العلل المجرّدة ، وهو غير ممكن في العلل التامّة ، ومن ناحية أُخرى فإنّ التعاقب يوجد أيضاً في غير العلّة والمعلول ، إذن النسبة بين موارد التعاقب وموارد العلّيّة هي العموم والخصوص من وجه .

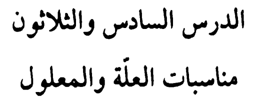
٨ ـ بالالتفات إلى النسبة الموجودة بين موارد التعاقب والتقارن من جهة وموارد العلّيّة من جهة أُخرى ، فإنّه لا يمكن عدّهما من خواصّ العلّة والمعلول ، ولا يصحّ تعريف العلّيّة بأحدهما أو بمجموعهما .

٩ ـ إنّ المعلول يحتاج إلى العلّة التامّة حتّى آخر لحظة من حياته ، لأنّ ملاك الاحتياج (وهو الإمكان الماهويّ بناءً على القول بأصالة الماهيّة ، والفقر الوجوديّ بناءً على القول بأصالة الوجود) لازمٌ ذاتيٌّ له ولا يمكن أن ينفصل عنه ، ولكن بعض المتكلّمين الذين اعتبروا ملاك احتياج المعلول إلى علّته هو الحدوث أو المجموع من الإمكان والحدوث اعتقدوا أنّ المعلول لا يحتاج إلى العلّة في بقائه ، وتمسّكوا بشواهد من قبيل بقاء الولد بعد وفاة والده لتأييد وجهة نظرهم .

١٠ ـ لكنّنا قد أبطلنا مبنى هذا القول في الدرس الثاني والعشرين ، وأمّا بالنسبة للأمثلة التي تمسّكوا بها فنقول : إنّ هذه العلل التي تفنى قبل المعلول في هذه الموارد هي علل معدّة وبالعرض ، ولا تعتبر من أجزاء العلّة التامّة .

الأسئلة

١ - ما هو معنى الوجوب بالقياس للعلّة بالنسبة إلى معلولها وبالعكس ؟
٢ - أللمعلول بالنسبة إلى علّته الناقصة وجوب بالقياس أيضاً ؟
٣ - أهناك وجوب بالقياس للعلّة الناقصة بالنسبة إلى معلولها ؟
٤ - بالنظر إلى قاعدة التلازم بين العلّة والمعلول كيف يمكننا تفسير وقوع المعجزات والكرامات ؟
٥ - كيف ينسجم كون الفعل اختيارياً مع القول بضرورة المعلول بالنسبة إلى علّته ؟
٦ - كيف تثبت لزوم تقارن العلّة والمعلول ؟
٧ - في أيّ مورد يمكن التقدّم الزمانيّ للعلّة على المعلول ؟
٨ - هل من الممكن تقدُّم المعلول على علّته ؟
٩ - لماذا لا يمكن عدُّ التقارن أو التعاقب من خواصّ العلّة والمعلول ؟
١٠ - بأيّ دليل يكون بقاء المعلول أيضاً يحتاج إلى العلّة ؟
١١ - اشرح دليل الفلاسفة السابقين على أن ملاك احتياج المعلول إلى العلّة هو الإمكان الماهويّ ، ثمّ انقده .
١٢ - وضّح كيف لا يتنافى موت الوالد قبل ولده ، وفناء المحرّك قبل انتهاء حركته ، مع احتياج المعلول إلى علّته التامّة حتّى آخر لحظة من حياته .



الدرس السادس والثلاثون

مناسبات العلّة والمعلول

وهو يشمل :

- السنخيّة بين العلّة والمعلول
- حلّ لشبهة
- وحدة المعلول في حالة وحدة العلّة
- وحدة العلّة في حالة وحدة المعلول

السنخيّة بين العلّة والمعلول :

لا شكَّ أنّ أيّ معلول لا يوجد من أيّة علّة ، وحتّى بين الظواهر المتعاقبة أو المتقارنة لا توجد بينها دائماً علاقة العلّيّة ، وإنّما العلّيّة علاقة خاصّة بين موجودات معيّنة ، وبعبارة أخرىٰ : لا بدّ أن تكون بين العلّة والمعلول مناسبة خاصّة يُعبّر عنها بـ « السنخيّة بين العلّة والمعلول » . وهذه القاعدة من القضايا الارتكازيّة والقريبة إلى البداهة ، ويمكن إثباتها بأبسط التجارب الباطنية والخارجيّة .

لكن السنخيّة والمناسبة التي لا بدّ منها بين العلّة والمعلول تختلف في مورد العلل المانحة للوجود عنها في مورد العلل الماديّة والإعداديّة . ففي المورد الأوّل يمكن إثبات خاصّة هذه السنخيّة بالبرهان العقليّ ، وبيان ذلك :

لمّا كانت العلّة المانحة للوجود تفيض وجود المعلول ـ وتسامحاً نقول : تعطي الوجود للمعلول ـ لا بدّ أن يكون لها هذا الوجود حتّى تمنحه للمعلول ، ولو لم يكن لها هذا الوجود فإنّها لا تستطيع أن تفيضه (معطي الشيء لا يكون فاقداً له) . وبالالتفات إلى أنّ إعطاءها الوجود للمعلول لا ينقص منها شيئاً فإنّه يتّضح ثبوت هذا الوجود لها بصورة أكمل حيث يعتبر وجود المعلول شعاعاً منه وظلّاً له .

إذن السنخيّة بين العلّة المانحة للوجود ومعلولها تعني أنّ للعلّة كمال المعلول بصورة أكمل . ولو كانت هناك علّة فاقدة للون من ألوان الكمال الوجوديّ فإنّها لا تستطيع أن تمنحه لمعلولها . وبعبارة أخرى : كلّ معلول فهو يصدر من علّة تتمتّع بكماله بشكل أكمل .

ويتّضح هذا الموضوع أكثر بالالتفات إلى كون المعلول رابطاً بالنسبة إلى علّته المفيضة للوجود ، وإلى وجود التشكيك الخاصّي بينهما ، وقد مرّ علينا تفصيل ذلك وإثباته في الدروس الماضية .

إلّا أنّه لا وجود لمثل هذه السنخيّة بين العلل الماديّة والإعدادية من جهة ومعلولاتها من جهة أخرىٰ ، لأنّها ليست معطية ولا مفيضة للوجود ، وإنّما تأثيرها محدود بإحداث التغييرات في وجود المعلولات . وبالالتفات إلى أن كلّ شيء لا يؤدّي إلى أيّ تغيير فإنّنا نعلم إجمالاً بضرورة وجود لون من المناسبة والسنخيّة بينها أيضاً ، ولكن لا يمكن إثبات خاصّة هذه السنخيَّة بالبرهان العقليّ ، بل بواسطة التجربة فحسب يمكن تشخيص الأمور التي تؤدي إلى تغييرات خاصّة في الأشياء ، وفي أيّ ظروف وبمساعدة أي شيء تتمّ هذه التغييرات .

فالعقل مثلاً لا يستطيع أن يدرك بالتحليلات الذهنيّة ، هل إنّ الماء موجود بسيط أم هو مركّب من عناصر أُخرى ؟ وعلى الفرض الثاني كم هو عدد العناصر المكوّنة له وما هي تلك العناصر ؟ وما هي الشروط اللازمة لتركيبها ؟ وهل توجد لهذه الشروط المفروضة بدائل أم لا ؟

إذن إثبات كون الماء مركّباً من عنصرين هما الأوكسجين والهيدروجين بنسبة خاصّة وأنّه لا بدّ لتركيبهما من توفّر درجة حراريّة خاصّة وضغط معيّن ، وأنّ مرور الشرارة الكهربائيّة يؤثر في سرعة التركيب . كلُّ هذه الأُمور لا يمكن إثباتها إلّا عن طريق التجربة .

حلّ لشبهة :

قلنا إنّ البرهان العقليّ يقتضي أن تكون كلّ علّة مانحةٍ للوجود واجدة لكمال معلولها ، لأنّه لا معنى لأن يكون المعطي والمانح فاقداً لشيء يريد إعطاءه للآخر .

وتُطرح في هذا المجال شبهة حاصلها أنّه يلزم من هذه القاعدة أن يصبح الفاعل المانح للوجود ذا وجود ماديّ مع كمالات المادّة ، بينما الفاعل المفيض للوجود ينحصر في الموجودات المجرّدة ، وليس لأيّ منها ميزة المادّة وصفاتها الخاصّة بها ، إذن كيف يمكن أن تُفيض شيئاً ليس عندها منه ؟

والجواب على هذه الشبهة هو أنّ المقصود من تمتّعها بكمال المعلول هو أنّ لها

مرتبة أكمل وأعلى من وجود المعلول بحيث يعدّ وجود المعلول شعاعا من وجودها ، لا أنّ حدود وجود المعلول بعينها تكون محفوظة في العلّة ، وللعلّة ماهيّة المعلول أيضاً .
ومن الواضح أنّ فرض كون مرتبة وجود العلّة أكمل من مرتبة وجود المعلول لا ينسجم مع الوحدة الماهويّة بينهما ، ولا يمكن إطلاقاً أن تُنتزع ماهيّة واحدة من موجودين بينهما تشكيك خاصّيّ ، ويعتبر أحدهما من مراتب وجود الآخر وظلاً له . لأنّ معنى كون موجودين لهما ماهيّةً واحدة هو أنّ حدودهما الوجوديّة منطبقة على بعضها ، ولا يمكن أن يجري هذا في مورد مرتبتين للوجود إحداهما أكمل من الأخرى وبالطبع تكون محدوديّتها ونقائصها أقلّ منها أيضاً ، إلاّ أنّ عدم التمتّع بماهيّة المعلول وحدوده الوجوديّة لا يعني عدم التمتّع بكماله الوجوديّ .

وبعبارة أخرى : إنّ الذي لا بدّ أن تتمتّع به العلّة المانحة للوجود هو الكمالات الوجوديّة للمعلول بشكل أكمل وأعلى ، لا أنّها لا بدّ أن تكون متميّزة بنقائصه ومحدوديّاته ، فإذا كان مفهوم الجسم ولوازمه ـ من قبيل كونه مكانيّاً وزمانياً وقابلاً للحركة والتغيير ـ لا تصدق على الله سبحانه ولا على المجرّدات التامّة فذلك بسبب أنّ هذه المفاهيم من لوازم نقائص ومحدوديّات الموجودات الماديّة وليست من لوازم كمالاتها .

ونذكر بأنّ حلّ هذه الشبهة ميسور ببركة القول بأصالة الوجود ، وأمّا على أساس القول بأصالة الماهيّة فإنّه لا يوجد حلّ صحيح لها . لأنّ من لوازم أصالة الماهيّة هو أنّ ما يُفاض في الواقع من قِبَل العلّة يشكّل الماهيّة الخارجيّة للمعلول ، وحسب هذه القاعدة فالعلّة لا بدّ أن تكون واجدة لماهيّته ، ولا يجوز القول أنّ للعلّة ماهيّة المعلول بصورة أكمل ، لأنّ التشكيك ـ ولا سيّما التشكيك الخاصّيّ ـ لا معنى له بين الماهيّات . وكما مرّ علينا في الدرس الثامن والعشرين فإنّ جميع الماهيّات التامّة ولا سيّما الماهيّات البسيطة تكون متباينة فيما بينها . وعلاوةً على هذا فإنّ فرض الماهيّة في مورد الله تعالى غير صحيح .

وحدة المعلول في حالة وحدة العلّة :

من القواعد الفلسفيّة المعروفة أنّ : « الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد » أي من العلّة الواحدة لا يصدر سوى معلول واحد .

وهناك اختلافات حول مفادها ومورد استعمالها : من جملتها هل المقصود من وحدة العلّة هي الوحدة الشخصيّة أم الوحدة النوعيّة أم المقصود هي البساطة بتمام معنى الكلمة ؟ كما اختار ذلك صدر المتألّهين في « سفر النفس من كتاب الأسفار الأربعة » وعلى أساس ذلك اعتبر هذه القاعدة مختصّة بالذات الإلهيّة المقدّسة التي تبرأ حتّى من التركيب التحليليّ من الوجود والماهيّة ، فيكون معلولها ـ الذي هو بلا واسطة ـ موجوداً واحداً ، وأمّا سائر المخلوقات فهي تصدر من المعلول الأوّل بواسطة واحـدة أو عدّة وسائط .

ولكن سائر الفلاسفة أجروا هذه القاعدة بشكل أو بآخر في موارد أُخرى .

وتوجد اختلافات حول مفهوم « الصدور » : أيصدق على جميع علاقات العلّية والمعلوليّة حتّى أنّه يشمل الشروط والعلل المعدّة أيضاً أم هو مختّص بالعلل الفاعليّة أم منحصر بالفاعل المانح للوجود ؟ وبعبارة أُخرى : أيمكن القول بناءً على هذه القاعدة أنّ الفاعل المعدّ الواحد ليس له إلّا تأثير إعداديٌّ واحد ، والشرط الواحد ليس له إلّا مشروط واحد ، والفاعل الطبيعيّ الواحد ليس له إلّا فعل واحد ، أم لا ؟ ولكي نعيّن مورد هذه القاعدة لا بدّ من ملاحظة الدليل عليها بدقّة ، ومعرفة مقتضاه بعمق .

وقد استدلّ الفلاسفة بصور مختلفة على هذه القاعدة ، ولكن يبدو أنّ أوضحها وأتقنها هو الدليل المبنيُّ على قاعدة السنخيّة بين العلّة والمعلول ، وخلاصته :

حسب قاعدة السنخيّة بين العلّة والمعلول لا بدّ أن يكون للعلّة ما تعطيه للمعلول بشكل أكمل وأرفع ، والآن إذا فرضنا أنّ للعلّة لوناً من الكمالات الوجوديّة فالمعلول الذي يصدر منها ويُعتبر مرتبةً أنزل منها ينال من نفس ذلك الكمال لا من كمال آخر . وإذا فرضنا معلولين مختلفين يصدران منها ولكلّ منهما لونٌ خاصٌّ من الكمال فإنّـه حسب القاعدة المذكورة لا بدّ أن يكون للعلّة هذان اللونان من الكمال ، بينما الفرض أنّها تتمتّع بلونٍ واحد من الكمالات الوجوديّة .

وبالتأمّل في هذا الدليل نظفر بعدّة نتائج :

١ ـ إنّ هذه القاعدة مختصّة بالعلل المانحة للوجود ، لأنّ هذه الميزة المذكورة ـ لا بدّ أن تكون العلّة متمتّعة بكمال المعلول ـ مختصّة بهذه الفئة من العلل ، إذن على هذه القاعدة لا يمكن أثبات أنّ الفاعل الطبيعيَّ ـ الذي يشمل أسباب تغييرات

الأشياء الماديّة ـ له أثر واحد ، أو أنّ الشيء الواحد يكون شرطاً لتأثير فاعل واحد ، أو يكون شرطاً لاستعداد قابل واحد ، كما في الحرارة مثلاً فإنّها شرط لألوان من الأفعال والانفعالات الكيميائيّة ، وهي بنفسها توجد بواسطة عوامل طبيعية مختلفة .

٢ ـ إنّ هذه القاعدة لا تختصّ بالواحد الشخصيّ ، لأنّ الدليل المذكور يشمل الواحد النوعيّ أيضاً ، فإذا فرضنا أنّ لنوع من العلل المانحة للوجود عدداً من الأفراد وهي تتمتّع جميعاً بسنخ واحد من الكمالات الوجوديّة فمن الطبيعيّ أن تصبح معلولاتها من نوع واحد أيضاً .

٣ ـ تختصّ هذه القاعدة بالعلل التي لها سنخ واحد من الكمال فحسب . وأمّا إذا كان هناك موجود يتميّز بعدّة أنواع من الكمال الوجوديّ أو أنّه يتمتّع بجميع الكمالات الوجوديّة بصورة بسيطة، أي أن وجوده ـ في عين الوحدة والبساطة الكاملة ـ يضمّ كلّ الكمالات المذكورة ، فإنّ مثل هذا الدليل لا يجري بالنسبة إليه .

إذن هذه القاعدة لا تُثبت شيئاً أكثر ممّا تُثبته قاعدة السنخيّة بين العلّة المانحة للوجود ومعلولها . ولا يمكن إثبات وحدة الصادر الأوّل بناءً على هذه القاعدة ، لكنّه يوجد طريق آخر لإثبات هذا الموضوع وسوف يُبيَّن في محلّه .

وحدة العلّة في حالة وحدة المعلول :

وهناك قاعدة معروفة أُخرى وهي أنّ : « الواحد لا يصدر إلاّ عن الواحد » أي إنّ المعلول الواحد لا يصدر إلاّ من علّة واحدة .

وصحيحٌ أنّ هناك اختلافاتٍ حول هذه القاعدة إلاّ أنّ جميع الفلاسفة متّفقون على أن المعلول الواحد يصدر من العلّة المركّبة ، إذن ليس المقصود من وحدة العلّة في هذه القاعدة هي البساطة وعدم تركّبها ، ولا شكّ أيضاً في صدور المعلول من عدّة علل طوليّة بحيث تكون كلّ واحدة منها علّةً للأخرى . وبعبارة أُخرى : فإنّه لا كثرةُ المعلولات بالواسطة بحيث إنّ كلّ واحد منها معلول للآخر تتنافى مع القاعدة السابقة ، ولا كثرةُ العلل بالواسطة تتنافى مع هذه القاعدة .

ومن ناحية أُخرى فالفلاسفة جميعاً متّفقون على أنّ المعلول الشخصيّ الواحد لا تكون له سوى علّة تامّة واحدة ، وحسب الاصطلاح يستحيل اجتماع عدّة علل تامّة على

معلول واحد ، لأنّها إن كانت جميعاً مؤثرّةً فستوجد منها بالضرورة آثارٌ متعدّدة ، إذن فلن يكون هناك معلول واحد ، وإن كان بعضها غير مؤثر فإنّ ذلك يتنافى مع قاعدة التلازم بين العلّة والمعلول، ووجوب المعلول بالقياس إلى علّته التامّة .

ومورد الاختلاف في هذه القاعدة هو : هل النوع الواحد من المعلول يجب أن يصدر دائماً من نوع واحد من العلّة أم لا ، فقد يصدر بعض أفراده من نوع واحد من العلّة ، ويصدر بعض الأفراد من نوع آخر ؟ ومن هنا اتّجه كثير من الذين اعتبروا القاعدة السابقة شاملةً للواحد النوعيّ أيضاً لحصر هذه القاعدة في الواحد الشخصيّ ، وصرّحوا بأن الأنواع المختلفة من العلل تستطيع أن تؤثر في وجود نوع واحد من المعلول ، كما في الحرارة فإنّها توجد أحياناً نتيجةً لسطوع الشمس ، وأحياناً نتيجةً لإيقاد النار ، وأخرى نتيجةً للحركة والاحتكاك .

ولكنه بالالتفات إلى ما قلناه في قاعدة السنخيّة ـ من أنّ وجود المعلول لا يصدر إلّا من العلّة التي تتمتّع بنفس السنخ من الكمالات الوجوديّة وبمرتبة أعلى ، ولا يصدر المعلول أطلاقاً من العلّة المانحة للوجود والتي تفتقد ذلك السنخ من الكمال ـ لا بدّ أن نقول هنا بالنسبة للعلّة المفيضة للوجود ومعلولها :

إنّه ليس فقط لا يصدر المعلول الشخصيُّ من علّتين شخصّيتين مانحتين للوجود ، وإنّما النوع الواحد من المعلول أيضاً لا يوجد من نوعين أو أكثر من أنواع العلل المفيضة للوجود ، وأمّا في مورد العلل الماديّة والإعداديّة فلمّا كنّا نفتقد البرهان العقليَّ على كيفيّة مسانختها لمعلولاتها فإنّه لا يمكن إثبات أنّ النوع الواحد من المعلولات لا بدّ أن يكون له نوع واحد من هذه العلل ، وليس من المستحيل عقلاً أن تكون هناك عدّة أنواع من العلل المادّية والمعدّة ولها أثر من نوع واحد ، كما أنّه لا يمكن إثبات عدد الشروط ولا تعيينها بالبرهان العقليّ ، بل كلّ هذه الأمور تابعة للتجربة .

خلاصة القول

١ ـ يوجد بين العلّة والمعلول تناسبٌ خاصٌّ يعبَّر عنه بـ « السنخيّة بين العلّة والمعلول » .

٢ ـ إنّ السنخيّة في مورد العلل المانحة للوجود ومعلولاتها تعني أنّ للعلّة الكمال الوجوديَّ للمعلول ولكن في مرتبة أرفع وأعلى .

٣ ـ إنّ الدليل على ضرورة تمتّع العلّة المانحة للوجود بسنخ كمال المعلول هو : أنّها إن لم يكن لها ذلك فهي لا تستطيع منحه للمعلول . والدليل على أنّها تتميّز بمرتبة أعلى منه هو : أنّ إفاضتها على المعلول لا تنقص من كمالاتها شيئاً .

٤ ـ لا يمكن إثبات مثل هذه الخاصّة في مورد العلل المادّيّة والإعداديّة ، لأنّها لا تعطي المعلول وجوده ، ولكنّه يمكن الظفر بهذا الشيء وهو أنّ كلّ شيء مادّي لا يستطيع أن يصبح علّة لكلّ لون من ألوان التغيير والحركة ، إذن لا بدّ أن يكون هناك نوع من السنخيّة بينهما أيضاً .

٥ ـ إنّ السنخيّة اللازمة بين العلّة المفيضة للوجود ومعلولها لا تعني أنّ لها ماهيّة المعلول ومحدوديّاته ونقائصه أيضاً .

٦ ـ من لوازم أصل السنخيّة أنّ العلّة إذا كان لها سنخ واحد من الكمالات الوجودية فحسبُ فإنّ المعلول الذي يصدر منها يكون له نفس السنخ من ذلك الكمال في مرتبة أنزل وأخفض . والقاعدة المعروفة : « الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد » بهذا المعنى لا يمكن الشكّ فيها .

٧ ـ إنّ هذه القاعدة مع الاستناد إلى أصل السنخيّة تكون مختصّة بالعلل المانحة للوجود .

٨ ـ وتشمل هذه القاعدة الواحد النوعيَّ أيضاً .

٩ ـ إنّ الموجود الذي هو في عين الوحدة والبساطة يتمتّع بأنواع من الكمالات الوجوديّة أو بها جميعاً لا يكون مشمولاً لهذه القاعدة .

١٠ ـ لا يتنافى مع هذه القاعدة تعّددُ المعلولات الواقعة في طول بعضها بحيث أنّ كلّ واحد منها معلل للآخر .

١١ ـ لا شكّ في صدور المعلول الواحد من العلّة المركّبة .

١٢ ـ يستحيل صدور المعلول الشخصيّ من عدّة علل تامّة ، لأنّها إن كانت جميعاً مؤثرة فالمعلول سوف يكون متعدّداً ، وإن كان بعضها مؤثراً دون البعض الآخر نلازم ذلك تخلّف المعلول عن علّته التامّة .

١٣ ـ إنّ مقتضى أصل السنخيّة هو أنّ كلّ نوع من المعلولات يصدر من نوع

خاصّ من العلل المانحة للوجود والتي تتميّز بنفس السنخ من الكمال الوجوديّ. إذن تصبح قاعدة « الواحد لا يصدر إلّا عن الواحد » شاملة للواحد النوعيّ أيضاً .

١٤ ـ لا يتنافى مع هذه القاعدة تعدّدُ العلل الطوليّة بحيث تكون كلّ واحدة منها علّة للأُخرىٰ .

١٥ ـ وهذه القاعدة ـ مثل القاعدة السابقة ـ لا تجري في مورد العلل المادّية والمعدّة ، ومن هنا فإنّ تعدّد مثل هذه العلل أو وحدتها لا يمكن معرفته إلّا بواسطة التجربة .

الأسئلة

١ - ما هو معنى سنخيّة العلّة المفيضة للوجود مع معلولها ؟

٢ - ما هو الدليل على ضرورة هذه السنخيّة ؟

٣ - أتوجد مثل هذه السنخيّة بين العلل الماديّة والإعداديّة ومعلولاتها أيضاً ؟

٤ - أيلزم من السنخيّة بين العلّة والمعلول أن تكون علّة وجود المادّة أمراً ماديّاً أيضاً ؟ ولماذا ؟

٥ - ما هو الدليل على أنّ العلّة الواحدة لا يوجد منها سوى معلول واحد ؟

٦ - أتكون هذه القاعدة شاملة للعلل الماديّة أيضاً ؟

٧ - أتشمل هذه القاعدة الواحدَ النوعيَّ كذلك ؟

٨ - أيكون الله سبحانه أيضاً مشمولاً لهذه القاعدة ؟

٩ - لماذا لا يتنافى تعدُّد المعلولات الطوليّة مع هذه القاعدة ؟

١٠ - أيمكن صدور المعلول الواحد من مجموعة من العلل الناقصة ؟

١١ - لماذا لا يمكن صدور المعلول الواحد من عدّة علل تامّة ؟

١٢ - أتكون قاعدة عدم صدور المعلول الواحد من عدّة علل ، شاملةً للواحد النوعيّ أيضاً ؟

١٣ - اشرح دليل هذه القاعدة وموردها .

١٤ - لماذا لا يتنافى مع هذه القاعدة تعّدد العلل الطوليّة ؟

١٥ - من أيّ طريق يمكن إثبات وحدة أو تعدّد العلل الماديّة والإعداديّة ؟

الدرس السابع والثلاثون
أحكام العلّة والمعلول

وهو يشمل :

- ملاحظات حول العلّة والمعلول.
- استحالة الدور.
- استحالة التسلسل.

ملاحظات حول العلّة والمعلول :

إنّ التصوّر الصحيح لمعنى العلّة والمعلول كافٍ لليقين بأنّ « أيّ موجود لا يمكن أن يكون علّة نفسه » ، لأنّ قوام معنى العلّية بأنّ هناك موجوداً متوقّفاً على موجود آخر ، حتّى يتمّ بالالتفات إلى توقُّف أحدهما على الآخر انتزاع مفهوم العلّة والمعلول منها ، أي هذه القضيّة تعتبر من البديهيّات الأوّليّة ولا تحتاج إلى استدلال .

ولكنّنا نصادف أحياناً في كلام الفلاسفة تعبيراتٍ قد توهم أنّ موجوداً مّا يستطيع أن يكون علّة لوجود ذاته . مثلاً يقولون بالنسبة لله تعالى : « إنّ وجود واجب الوجود هو مقتضىٰ ذاته » ، وحتّى بالنسبة للتعبير بـ «واجب الوجود بالذات » في مقابل « واجب الوجود بالغير » قد يُتوهّم أنّه كما في واجب الوجود بالغير يكون « الغير » علّة ، فكذا في واجب الوجود بالذات تكون « الذات » أيضاً علّة ، و « باء السببيّة » تدلّ على هذه العلّيّة .

والحقيقة أنّ مثل هذه التعبيرات هي من باب ضيق الخناق ، ويقيناً ليس مقصودهم إثبات علاقة العلّيّة بين الذات الإلهيّة المقدّسة ووجودها ، وإنّما المقصود هو سلب أيّ لون من ألوان المعلوليّة عن ذلك المقام الرفيع .

ولتقريب الموضوع إلى الذهن نذكر بعض الأحاديث المتعارفة عندنا : فإذا سُئل أحد : « بإذن من قمت بالعمل الكذائيّ ؟ وأجاب : « بأذني قمتُ به » فإنّه لا يقصد أنّه قد أذن لنفسه ، وإنّما مقصوده أنّه لم يكن بحاجة إلى إذن أحد ، والتعبير « بالذات » أو « مقتضى الذات » هو في الواقع بيان لسلب علّيّة الغير وليس إثبات العلّيّة للذات .

وهناك مورد آخر قد ينشأ منه مثل هذا التوهّم ، وهو أنّ الفلاسفة يعتبرون المادّة والصورة علّةً للجسم المركّب ، بينما لا يوجد بينهما تعدّد ولا تغاير ، فليس الجسم سوى مجموعهما ، ولازم ذلك وحدة العلّة والمعلول .

وقد طرحت هذه الشبهة في الكتب الفلسفيّة وأُجيب عليها بهـذه الصورة ، إنّ الذي يتّصف بالعلّيّة هو نفس المادّة والصورة ، والذي يتّصف بالمعلوليّة هو المجموع منهما بشرط الاجتماع وتكون الهيئـة التركيبيّـة . أي إذا أخذنـا بعين الاعتبار المـادّة والصورة بقطع النظر عن كونهما مركّبتين ومجتمعتين فإنّ كلّ واحدة منهما نعتبرها علّة لـ « الكلّ » ، وأمّا إذا أخذناهما بشرط الاجتماع والتركيب وبصورة كلّ واحدٍ فإنّنا نعتبره معلولاً لأجزائه ، لأنّ وجود الكلّ متوقّف على وجود أجزائه .

ولكن معنى هذا الجواب هو أنّ المغايرة بين العلّة والمعلول أمرٌ اعتباريٌّ وتابع لنظرتنا ، بينما علاقة العلّيّة أمرٌ واقعيٌ وثابت في نفس الأمر ومستقلّ عن اعتبارنا (وإن كانت تسمّى « اعتباريّة » بمعنى آخر ، وذلك في مقابل المفاهيم الماهويّة) .

والحقيقة أنّ إطلاق العلّة على المادّة والصورة وإطلاق المعلول على مجموعهما لا يخلو من مسامحة كما أشرنا إليه من قبل ، وإذا سمّينا الجسم المستعدّ لقبول صورة جديدة بأنّه « علّة ماديّة » للموجود اللاحق لأنّـه يوفّر الأرضيّة لوجوده فهو أنسب .

الملاحظة الأُخرى هي : بالالتفات إلى أصالة الوجود وأنّ علاقة العلّيّة هي في الحقيقة قائمة بين « وجودين » يتّضح أنّه لا يمكن اعتبار ماهيّة شيء علّةً لوجوده . لأنّ الماهيّة بذاتها لا واقعيّة لها حتّى تصبح علّةً لشيء . ولا يمكن أيضاً اعتبار أيّة ماهيّةٍ علّةً لماهيّة أُخرىٰ .

قـد يقال هنـا : إنّ الفلاسفـة قسّموا العلّة إلى قسمين : علّة المـاهيّة ، وعلّة الـوجود ، ومثّلوا للقسم الأوّل بعلّيـة الخطّ والسطح لمـاهيّة المثلّث ، وعلّيـة المادّة والصورة لماهيّة الجسم ، كما أنّهم ذكروا مثالاً للقسم الثاني علّية وجود النار لوجود الحرارة . إذن يُعلم من هذا أنّه حسب رأيهم يوجد أيضاً بين الماهيّات لون من ألوان علاقة العلّية .

ولكن هذا الحديث لا بد أن نعدّه من باب التوسّع في الاصطلاح : أي كما أنّ - علاقة العلّيّة قائمة بين الموجودات في مجال الوجود الخارجيّ والعالم العينيّ ، فالوجود

الخارجيّ للمعلول متوقف على الوجود الخارجيّ للعلّة ، فإننا نستطيع أن نصوّر نظير هذه العلاقة في عالم الذهن ، وذلك فيما إذا كان تصوّر ماهيّة مّا متوقّفاً على تصوّر معانٍ أُخرى ، كما في توقّف تصوّر معنى المثلّث على تصوّر معنى الخطّ والسطح . ولكن لا يلزم من هذا التوسّع في الاصطلاح أن تصبح أحكام العلّة والمعلول الحقيقيّين والعينيّين ثابتة لهذه الأمور أيضاً .

ومثل هذا التوسّع نجده في مورد المعقولات الثانية الفلسفيّة ، كما في اعتبارهم « الإمكان » « علّة للإحتياج إلى العلّة » ، بينما لا الإمكان من الأُمور العينيّة ولا الاحتياج ، ولا معنى لعلاقة العلّيّة الحقيقيّة والتأثير والتأثّر الخارجيّين بينهما حتّى نعدّ أحدهما علّةً والآخر معلولاً .

بل يقصدون هنا أنّ العقل بالالتفات إلى إمكان الماهيّة يدرك حاجتها إلى العلّة ، لا أنّ للإمكان ـ الذي يُفسَّر بأنّه « عدم ضرورة الوجود والعدم » ـ واقعيّةً ، وأنّه يوجد منه شيء آخر يُسمّى « الاحتياج إلى العلّة » .

والحاصل أنّ المبحث الذي يُطرح بعنوان العلّة والمعلول ويُعتبر من أهمّ المباحث الفلسفيّة ، وتُبيّن فيه أحكامٌ خاصّةٌ للعلّة والمعلول يختصّ بالعلّة والمعلول الخارجيّين والعلاقة الحقيقيّة التي تربط بينهما ، وإذا استعمل التعبير بـ « العلّيّة » في مجالات أُخرى فهو لون من التسامح أو من باب التوسّع في الاصطلاح .

استحالة الدور :

من المواضيع التي تُطرح حول علاقة العلّة والمعلول هو أنّ كلّ موجود من جهة كونه علّة ومؤثّراً في وجود موجود آخر لا يمكن أن يكون من نفس تلك الجهة معلولاً ومحتاجاً له ، وبعبارة أُخرى : أيّ علّة لا تكون معلولة لمعلولها ، ومن جهة أُخرى لا تكون علّة لعلّتها . وبعبارة ثالثة : يستحيل أن يصبح موجود مّا علّةً ومعلولاً أيضاً بالنسبة لموجود آخر .

وهذه هي نفس قضيّة استحالة العلل الدوريّة ، التي يمكن عدُّها من البديهيّات أو على الأقلّ من القضايا القريبة إلى البداهة ، فإذا تمّ تصوّر الموضوع والمحمول فيها بشكل صحيح فإنّ الشكّ لا يرتفع إليها ، لأنّ لازم العلّية هو عدم الاحتياج ، ولازم المعلوليّة هو الاحتياج ، والجمع بين الاحتياج وعدمه من جهة واحدة إنّما هو تناقض .

ولكنّه قد توجد شبهات في هذا المضمار ، مثلما حدث في كثير من القضايا البديهيّة ، وهي ناشئة من عدم الدقّة في معنى موضوع القضيّة ومحمولها . فمثلاً قد يتوهّم شخص أنّه إذا كان هناك إنسان يحصل على غذائه عن طريق الزراعة فحسب بحيث إذا لم يزرع فإنّه يموت جوعاً ، ففي هذه الصورة يصبح الحاصل الزراعيّ معلولاً للفلّاح من ناحية ، وعلّة له من ناحية أخرى . إذن هذا الفلّاح المفروض علّة لعلّته ، ومعلول لمعلوله أيضاً !

إلّا أنّه بغضّ النظر عن أنّ الفلّاح ليس علّة حقيقيّة لوجود الحاصل الزراعيّ وإنّما هو علّة إعداديّة له فحسب ، فالحاصل المذكور ليس علّة لوجود الفلّاح بل هو أحد الأمور التي يتوقّف عليها استمرار حياته . وبعبارة أخرى : وجود الفلّاح في زمان البذر والحصاد علّة وليس معلولاً ، وفي الفترة اللاحقة معلول وليس علّة ، وكذا الحاصل المذكور ، فهو في حالة نموّه معلول وليس علّة ، وفي الوقت الذي يغدو فيه طعاماً للفلّاح علّة وليس معلولاً ، إذن العلّيّة والمعلوليّة لا تكونان من جهة واحدة .

والشيء الوحيد الذي يمكن قوله في هذه المجالات هو أنّ موجوداً معيّناً يكون علّة إعداديّة لشيء في أحد الأزمنة وهو في المستقبل يحتاج إليه ، والمقصود من الدور المستحيل ليس مثل هذه العلاقة ، بل المقصود منه أنّ موجوداً مّا يكون من جهةٍ علّة ومؤثّراً في وجود شيء آخر فمن المستحيل أن يصبح من نفس جهة علّيّته وتأثيره معلولاً ومحتاجاً له . وبعبارة أخرى : فهو يعطي شيئاً للمعلول لكنّه محتاج إلى المعلول في التمتّع بذلك الشيء ولا بدّ أن يأخذه منه .

والشبهة الأخرى هي : نحن نلاحظ أنّ الحرارة تؤدّي إلى وجود النار بينما النار هي أيضاً علّة للحرارة ، إذن الحرارة أصبحت علّة لعلّة ذاتها .

والجواب واضح أيضاً على هذه الشبهة ، فالحرارة التي هي علّة لظهور النار غير الحرارة الناتجة من النار ، وهاتان الحرارتان وإن عُدّتا من قبيل الواحد بالنوع إلّا أنّ لهما كثرةً من حيث الوجود الخارجيّ . والمقصود من الوحدة الواردة في عنوان هذه القاعدة هي الوحدة الشخصيّة لا الوحدة المفهوميّة ، وفي الحقيقة فإنّ هذه الشبهة ناشئة من الخلط بين وحدة المفهوم ووحدة المصداق ، أو من الخلط بين معنيي الوحدة .

وهناك شبهات تافهة اخرى أوردها بعض الماديّين والماركسيّين ، ونحن نستغني

عن ذكرها وردّها بالتعمّق في مفهوم القاعدة والتأمّل في الجوابين اللذين ذكرناهما للشبهتين السابقتين .

استحالة التسلسل :

إنّ المعنى اللغويُّ للتسلسل هو أن تتلاحق أُمور عقب بعضها سواء أكانت حلقات هذه السلسلة متناهيةً أم غير متناهية ، وسواء أكانت بينها علاقة العلّية أم لا . ولكن المعنى الاصطلاحيّ له يختصّ بالأمور التي هي غير متناهية من الطرفين أو من طرف واحد . والفلاسفة يرون التسلسل مستحيلاً بشرطين أساسيّين : **أحدهما** : أن يكون بين حلقات السلسلة ترتيبٌ حقيقيٌّ بحيث تكون كل واحدة منها مترتّبة في الواقع على الأُخرى لا بحسب الاعتبار والاتّفاق. **والثاني** : أن تكون جميع الحلقات موجودة في زمان واحد ، لا أنّ إحداها تفنى والأُخرى توجد بعدها ، ولهذا لا يرون من المستحيل ذاتاً أن تتعاقب الحوادث اللامتناهية في طول الزمان .

وفي نفس الوقت فإنّ مفهوم التسلسل لا يختصّ في العرف الفلسفيّ بالعلل ، وكثير من الأدلّة المقامة على استحالته تشمل التسلسل الواقع في أُمور لا تربط بينها علاقة العلّية ، مثل برهان المسامتة وبرهان التطبيق والبرهان السلّميّ المذكورة في الكتب الفلسفية المبسوطة وقد استفيد فيها من مقدّمات رياضيّة ، وإن كانت هناك مناقشات تجري حولها .

ولكن بعض البراهين يختصّ بسلسلة العلل ، مثل البرهان الذي أقامه الفارابيّ والمشهور بـ «البرهان الأسدّ الأخصر » وخلاصته :

إذا فرضنا سلسلة من الموجودات بحيث تكون كلّ حلقة منها متعلّقة ومتوقّفة على الأُخرى فما لم توجد الحلقة السابقة فإنّ الحلقة المتوقّفة عليها لا توجد أيضاً ، فلازم ذلك أن تكون كلّ هذه السلسلة متوقّفة على موجود آخر ، لأنّ الفرض هو أنّ جميع حلقاتها تتميّز بهذه الخاصّة ، فلا مفرّ من فرض موجود على رأس هذه السلسلة وهو غير متوقّف على شيء آخر ، وما لم يكن ذلك الموجود متحقّقاً فإن حلقات السلسلة لن توجد بالترتيب ، إذن مثل هذه السلسلة لا يمكن أن تكون غير متناهية من جهة البدء ، وبعبارة أُخرى فالتسلسل في العلل مستحيل .

ونظيره البرهان الذي يقام على أساس الأُصول التي طرحها صدر المتألّهين في

الحكمة المتعالية لإثبات استحالة التسلسل في العلل المانحة للوجود ، وحاصله :

بناءً على القول بأصالة الوجود وكون الوجود المعلول رابطاً بالنسبة إلى علّته المفيضة للوجود فإنّ كلّ معلول بالنسبة إلى علّته الموجدة له يكون عين الربط والتعلّق وليس له أيُّ لون من ألوان الاستقلال ، وإذا فرضنا أنّ هذه العلّة المفروضة كانت معلولة بالنسبة إلى علّة أعلى منها فإنّ لها نفس الحالة بالنسبة إليها . إذن لو فرضنا سلسلة من العلل والمعلولات بحيث تكون كل علّة فيها معلولة لعلّة أُخرى فسوف تكون هناك سلسلةٌ من التعلّقات . ومن البديهيّ أنّه لا يتحقّق وجود المتعلّق من دون وجود مستقلّ يقع طرفاً لتعلّقه ، إذن لا بدّ أن يكون وراء هذه السلسة من الروابط والتعلّقات وجود مستقلّ يتحقّق الجميع في ظلّه . وبناءً على هذا فإنّه لا يمكن اعتبار هذه السلسلة بلا بداية ومن دون مستقلّ مطلق .

والفرق بين هذين البرهانين هو أنّ البرهان الأوّل يجري في مطلق العلل الحقيقيّة (تلك العلل التي لا بدّ أن تكون موجودة مع المعلول) بينما البرهان الثاني يختصّ بالعلل المفيضة للوجود ، ويشمل العلل التامّة أيضاً ، لأنّها تشتمل على العلل المانحة للوجود .

خلاصة القول

١ ـ من البديهيّ أنّ أيّ موجود لا يمكن أن يكون علّة وجود ذاته ، إلّا إذا كان مركّباً وله جزءان أو أكثر وأحدهما يؤدّي إلى تغيير في الآخر ، مثل تأثير الروح في البدن أو بالعكس .

٢ ـ إنّ معنى « واجب الوجود بالذات » وأنّ الوجود مقتضى ذاته هو نفي علّيّة الغير ، وليس إثبات العلّيّة بين الذات والوجود الإلهيّ .

٣ ـ وقد أشكلوا في مورد العلل الداخليّة (المادّة والصورة) بأنّه كيف يمكن أن تصبحا علّة لكلّ المركّب منهما بينما وجودهما ليس سوى وجود الكلّ ؟

٤ ـ وقيل في الجواب : إنّ نفس الأجزاء من دون شرط الاجتماع علّة ، والمجموع بشرط الاجتماع معلول . ولكنّ الحقيقة أنّ تسمية الأجزاء بالعلّة هي من باب التسامح والتوسّع في الاصطلاح ، كما أشرنا إلى من قبلُ .

٥ ـ وكذا إطلاق العلّة على أجزاء الماهيّة وأمثالها فهو لون من التوسّع في الاصطلاح .

٦ ـ والقول بوجود العلّيّة بين المعقولات الثانية (كالإمكان والاحتياج) أيضاً لون آخرُ من التوسّع في الاصطلاح ، وأيّ واحد من هذه لا تشمله أحكام العلّة الحقيقيّة .

٧ ـ إنّ أيَّ شيء لا يمكن أن يكون علّة لعلّته ، ولا معلولاً لمعلوله . وبعبارة أُخرى فالدور في العلل مستحيل ، إلاّ إذا كان الموجود علّة إعداديّة لشيء ثمّ يحتاج إليه في زمان لاحق . أو هناك فرد من ماهيّة وهو علّة لوجود شيء ثم يكون هذا الشيء علّة لوجود فرد آخر من نفس تلك الماهيّة ، فهناك حرارة مثلاً تؤدّي إلى وجود النار ثمّ هذه النار بدورها تصبح علّة لوجود حرارة أُخرىٰ .

٨ ـ المقصود من التسلسل المصطلح هو ترتُّب أُمور لا متناهية . والفلاسفة يعتبرون التسلسل مستحيلاً إذا كانت حلقاته ذات ترتّب حقيقيّ واجتماع في الوجود .

٩ ـ استدلّ الفارابيّ على استحالة التسلسل في العلل الحقيقيّة بهذه الصورة : إذا كانت سلسلة العلل والمعلولات بشكل تكون فيه كلّ علّة بدورها معلولة لعلّة أُخرى فإنّه يمكن القول بالنسبة لهذه السلسلة بأكملها أنّها محتاجة إلى علة أُخرى . إذن لا بدّ من إثبات علّة أُخرى تكون على رأس هذه السلسلة وهي ليس معلولة لعلّة أُخرىٰ . وبناءً على هذا تصبح سلسلة العلل ذات مبدء قطعاً .

١٠ ـ على أساس القول بأصالة الوجود وتعلّق وجود المعلول ذاتيّاً بالعلّة يمكن إقامة برهان آخر على تناهي العلل المانحة للوجود بهذه الصورة : لو لم يكن وراء سلسلة العلل ـ التي تُعتبر كلّ واحدة منها عين التعلّق والربط ـ موجود مستقلّ مطلق فلازم ذلك أن تتحقّق هذه المتعلّقات من دون طرف للتعلّق . وهو مستحيل .

الأسئلة

١ - في أيّة صورة يمكن اعتبار الشيء علّة ومؤثّراً في نفسه ؟
٢ - بأيّ معنى يمكن اعتبار الوجود مقتضى الذات الإلهيّة ؟
٣ - لماذا لا يمكن اعتبار ماهيّة مّا علّةً حقيقيّة لوجود أو ماهيّة أُخرى ؟
٤ - بأيّ اعتبار يمكن عدُّ المادّة والصورة علّةً للأجسام ؟
٥ - ما هو معنى كون الإمكان علّة للاحتياج ؟
٦ - عرِّف الدور في العلل ، وبيِّن استحالته .
٧ - في أيّة صورة يمكن عدُّ شيء مّا علّة لعلّته ؟
٨ - بيِّن المعنى اللغويّ والاصطلاحيّ للتسلسل .
٩ - ما هي الشروط التي اعتبرها الفلاسفة لاستحالة التسلسل ؟
١٠ - اذكر برهانين على استحالة التسلسل ، وبيِّن الفرق بينهما .

الدرس الثامن والثلاثون

العلّة الفاعليّة

وهو يشمل

- المقدّمة
- العلّة الفاعليّة وأقسامها
- ملاحظات حول أقسام الفاعل
- الإرادة والاختيار

المقدّمة :

من التقسيمات المعروفة للعلّة (ولعلّ أوّل من بيّن ذلك هو أرسطو) تقسيمها إلى العلّة الفاعليّة والغائيّة والماديّة والصوريّة ، ويسمّون القسمين الأوّلين بالعلل الخارجيّة ، والقسمين الأخيرين بالعلل الداخليّة أو علل القوام . ومن جهةٍ علل الماهيّة . وقد اتّضح من خلال الدروس الماضية أن إطلاق العلّة على القسمين الأخيرين لا يخلو من مسامحة ، وقد أشرنا في نهاية الدرس الحادي والثلاثين إلى أنّ العلّة الماديّة والعلّة الصوريّة هما نفس مادّة وصورة الأجسام حيث تُسمّيان بالنسبة للجسم المركّب بالعلّة الماديّة والعلّة الصوريّة ، وبالنسبة لبعضهما يطلق عليهما اسم المادة والصورة ، ومن الطبيعيّ أن تختصّا بالماديّات . ونحن لا نتناوبهما بالبحث هنا لأنّ البحث عن المادّة والصورة سوف يأتي فيما بعد[1] ، ولهذا فإنّنا سوف نختم هذا الفصل (وهو قسم العلّة والمعلول) بالبحث حول العلّة الفاعليّة والعلّة الغائيّة .

العلّة الفاعليّة واقسامها :

العلّة الفاعليّة عبارة عن ذلك الموجود الذي يظهر منه موجود آخر (وهو المعلول) ، وبمعناها العامّ تصبح شاملة للفاعل الطبيعيّ المؤثّر في حركات الأجسام وتغيّراتها أيضاً .

وقد تعرّف الفلاسفة الغابرون على نوعين من الفعل والتأثير في العالم :

---

(١) ليرجع من شاء إلى الدرس السادس والأربعين من هذا الكتاب .

أحدهما : الفعل الإراديّ الذي تقوم به الموجودات الحيّـة ذات الشعور بـإرادتها ، وتكون فيه جهة الحركة وسائـر الخصائص تـابعةً لإرادة الفـاعل ، من قبيـل الأفعال الاختياريّة للإنسان والتي تتحقّق بأشكال مختلفة ، **والآخر** : هو الفعل والتأثير الصادر من الموجودات التي لا إحساس لها ولا إرادة ، ويكون دائماً متشابهاً ولا اختلاف فيه .

ويقول هؤلاء : إنّ لكلّ نوع من الموجودات الجسمانيّة طبيعةً خاصّة ، ولذاتها اقتضاءً معيّناً ، ويعتبرون من جملتها كلّ واحد من أنواع العناصر الأربعة (التراب والماء والهواء والنار) فهو يقتضي مكاناً طبيعيّاً وكيفيّاتٍ طبيعيّةً خاصّة ، فمثلاً إذا جُعل في مكان آخر بواسطة عامل خارجيّ فإنّه يتحرّك نحو مكانه الأصليّ نتيجةً لميله الطبيعيّ ، وبهذا الشكل كانوا يفسّـرون سقوط الحجـارة ونزول المـطر وارتفاع ألسنـة النيران ، ويعتبرون الطبيعة بعنوان كونها مبدء للحركة .

ثمّ باللالتفات إلى أنّ الحركات والآثار قد تظهر في الأشياء أحياناً على خلاف مقتضى طبيعتها ، فمثلاً نتيجةً لهبوب الرياح يتعالى الغبار والتراب نحو السماء فقد أثبتوا قسماً ثالثاً من الأفعال وسمّوه بـ «الفعل القسـريّ » ونسبوه إلى الـطبيعة المقسـورة ، واعتقدوا أنّ الغبار الذي هو من جنس التراب ويرتفع نحو السماء بحركة قسريّة يعود إلى الأرض بحركة طبيعيّة ، واعتقدوا في مورد هذه الحركات أنّها لا تدوم إطلاقاً ، وقـد اشتهر عنهم قولهم « القسر لا يدوم » .

ومن ناحية أخرى وبالالتفات إلى أنّه قد يتحرّك الفـاعل ذو الإرادة أيضـاً على خلاف رغبته ويغدو مجبراً نتيجةً لتسلّط فاعل أقوى منه عليه ، فقد أثبتوا لوناً آخر من الفاعلية سمّوه بـ «الفاعل الجبريّ » الذي هو في مـورد الفاعـل الإراديّ مثل الفعـل القسريّ بالنسبة للفاعل الطبيعيّ .

وانصرف الفلاسفة المسلمون إلى التعمّق والتأمّل في مجـال الفاعـل الإراديّ فقسمّوه أوّلاً إلى قسمين : أحدهما الفاعل بالقصد ، والآخر هـو الفاعـل بالعنـاية . وأساس هذا التقسيم هو الالتفات إلى الفرق بين موارد الفاعل الإراديّ ، فهو أحيانـاً يحتاج إلى دافع زائد على ذاته ، مثل الإنسان فلِكي يتحرّك بإرادته من مكان إلى مكان آخر لا بدّ أن يوجد في نفسه دافع لذلك ، وسمّوا هذا القسم « الفـاعل بـالقصد » ، وأحياناً لا يحتاج الفاعل الإراديّ لظهور دافع فيه ، وأطلقوا عليه اسم « الفاعل بالعناية » واعتبروا فاعليّة الله تعالى من قبيل القسم الثاني .

ثمّ أثبت الإشراقيّون باستعمال الدقة نوعا آخر من الفاعل العلميّ والاختياريّ ، وهو الذي يكون فيه علم الفاعل التفصيليّ بفعله عين ذاته ، مثل العلم التفصيليّ للإنسان بصورته الذهنيّة فهو عين تلك الصور، وقبل حقّقها ليس له علمٌ تفصيليٌّ بها ، وإنّما له علمٌ إجماليٌّ هو عين العلم بذات الفاعل ، فليس من اللازم لكي يتصوّر شيئاً أن يكون له من قبلُ تصوّرٌ عن تصوّره ، وسمَّوا هذا النوع من الفاعليّة بـ « الفاعليّة بالرضا » ، واعتبروا الفاعليّة الإلهيّة من هذا القبيل .

وبالتالي أثبت صدر المتألّهين ـ مستلهماً نصوص الوحي وأحاديث العرفاء ـ نوعاً آخر من الفاعل العلميّ ، وهو الذي يكون فيه العلم التفصيليُّ بالفعل موجوداً في مقام ذات الفاعل ، وهو عين العلم الإجماليّ بذاته (الفاعل بالتجلّي) ، واعتبر الفاعليّة الإلهيّة من هذا القبيل ، ولإثبات هذا اللون من الفاعليّة استعان بأُصول الحكمة المتعالية ولا سيّما بموضوع التشكيك الخاصّي وتمتُّع العلّة المانحة للوجود بجميع كمالات معلولاتها .

وانتبه الفلاسفة المسلمون إلى أنّه أحياناً يؤثّر فاعلان في طول بعضهما لإنجاز فعل ، والفاعل البعيد يُنجز الفعل بواسطة الفاعل القريب ، فأثبتوا نوعاً آخر من الفاعليّة أطلقوا عليها اسم « الفاعليّة بالتسخير » ، وهي تقبل الاجتماع مع ألوان من الفاعليّة ، فمثلاً اعتبروا هضم الطعام الذي يتمّ بواسطة القوى البدنيّة ولكن تحت سلطة وتدبير النفس من قبيل « الفعل التسخيريّ » . ثمّ بناءً على أُصول الحكمة المتعالية وبالالتفات إلى أنّ أيّ علّة فهي بالنسبة إلى علّتها التي تمنحها الوجود تُعتبر ربطاً محضاً فقد ثبت وجود مصداقٍ أوضح للفاعل التسخيريّ ، وتمّ الظفر بتفسير فلسفيّ أكثر إتقاناً لنسبة الفعل إلى أكثر من فاعل واحد طولاً ، ومن جملة ذلك نسبة أفعال الإنسان الاختيارية لنفسه وللمبادىء العالية ولله سبحانه وتعالى .

وبهذه الصورة ـ وكما بيّن ذلك الحكيم السبزواريّ ـ فإنّ الفاعل يمكن تقسيمه إلى ثمانية أقسام :

الفاعل بالطبع ، الفاعل بالقسر ، الفاعل بالقصد ، الفاعل بالجبر ، الفاعل بالتسخير ، الفاعل بالعناية ، الفاعل بالرضا ، الفاعل بالتجلّي .

ملاحظات حول أقسام الفاعل :

١ ـ إنّ كلام الفلاسفة السابقين حول الفاعل الطبيعيّ والقسريّ مبنيٌّ على أُصول

موصوعة مأخـوذة من الطبيعيّـات القديمـة ، ونحن نعلم أنّ فرضيّـة العناصـر الأربعة واقتضاءها النسبة إلى مكان طبيعيّ أو كيفيّاتٍ معيّنةً كالرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة قد فقدت قيمتها اليوم . ولكنّه على أيّ حال لا شكّ بأنّ للموجودات الجسمانيّة تأثيراتٍ في بعضها ، وأنّ وجود الظواهر الماديّة يتوقّف على حصول أرضيّة وشروط خاصّة ، وبناءً على هذا فإنّ وجود الأسباب والشروط الماديّة لتحقّق المعلولات الجسمانيّة بعنوان أنّها قاعدة فلسفيّة كـانت دائماً معتبـرة وسوف تحـافظ على اعتبارهـا ، ، وأمّا تعيين الأسباب والفاعل الطبيعيّ الخاصّ لكلّ ظاهرة فهو ليس من شأن الفلسفة ، ولا بد من إثبات ذلك بالأسلوب التجريبيّ في العلوم الطبيعيّة المختلفة . وبعنوان المثال فحسب النظريّات العلميّة الحديثة يمكن اعتبار الحركة المكانيّة من اللوازم الذاتيّة للضـوء ، وقوى الجذب والطرد يمكن عدُّها عامل الحركات القسريّة للأجسام ، وفي هذه الصورة يصبح من الأولى نسبة الفعل إلى القوّة القاسرة ، وأن نعتبر الجسم المقسور « منفعلاً » فحسب ، وإن كان من حيث قواعد اللغة يعتبـر « فاعـلاً » ، فنحن نعلم أنّ الأحكام الفلسفيّة ليست تابعة لمثل هذه القواعد .

٢ ـ إنّ كلمة « الجبر » التي تستعمـل في مقابـل « الاختيار » ، تـارةً ، تُلحظ بعنـوان أنّها « نقيض الاختيـار » ، وبهذا المعنى تـطلق أيضاً على الفـاعل الـطبيعيّ والقسريّ ، وتارةً تختصّ بالمورد الذي له شأنيّة الاختيار ، فالفاعل المختار الذي يواجه ظروفاً خاصّة ويقع تحت تأثير عامل خارجيّ أقوى منه فيفقد اختياره يسمّى مجبوراً والمقصود من « الفاعل بالجبر » هو هذا المعنى الثاني .

ولكنه لا بدّ من الالتفات إلى أنّ فقدان الاختيار له مـراتب ، فالشخص الـذي يتعرّض للتهديد مثلاً فيؤدّي فعلاً عن إكراه فإنّ فعله يعتبر لوناً من ألوان الفعل الجبريّ . وكذا من يواجه ظروفاً صعبة فيضطرّ لاستمرار حياته للأكل من لحم الميتة فإنّ فعله يعدّ أيضاً من ألوان الفعل الجبريّ ، ولكنّه في موارد الإكراه والاضطرار لا يُسلب الاختيار تماماً وإنّما اختيار الفاعل يصبح أضيق بالنسبة إلى الظروف العاديّة . والظاهر أنّ مقصود الفلاسفة من الفاعل بالجبر ليس مثل هذه الموارد ، وإنّما مقصودهم منه ذلك المورد الذي يُسلب فيه اختيار الفاعل بأكمـله . ولهذا يمكن القول في مثل هذا الفعل أنّه صادر في الواقع من « المُجبِر » ونسبته إلى الشخص « المُجبَر » إنّما هي نسبة الانفعال كما أشرنا إلى ذلك في مورد الفعل القسريّ .

٣ ـ قبل أن يُثبت الفلاسفة المسلمون الأنواع المختلفة للفاعل الإراديّ من قبيل الفاعل بالعناية والفاعل بالرضا والفاعل بالتجلّي ، كان يُتصوّر أنّ الفاعل المختار ينحصر في الفاعل بالقصد ، ومن هنا اعتبر بعض المتكلّمين فاعليّة الله سبحانه وتعالى من هذا القبيل من الفاعليّة ، وحتّى بعد أن نزّه الفلاسفة المسلمون الساحة الإلهيّة من أمثال هذه الفاعليّة المستلزمة للنقص والصفات الإمكانيّة فإنّ بعض المتكلّمين اتّهموهم بإنكار كون الله جلّ وعلا مختاراً . ولكن الحقيقة هي أنّ أرفع مراتب الاختيار تنحصر بالذات الإلهيّة المقدّسة ، وأنزلُ مراتبها يوجد في الفاعل بالقصد ، ولكي يتّضح هذا الموضوع لا بدّ لنا من إلقاء بعض الضوء على الإرادة والاختيار .

الإرادة والاختيار :

لكلمتي الإرادة والاختيار إستعمالاتٌ مختلفة ولها مناسبات فيما بينها ، وتؤدي الغفلة عن اختلافها إلى الخلط والاشتباه . ولهذا فنحن نشير أوّلاً إلى موارد استعمال كلّ منهما ثمّ نقوم بتطبيقها على أقسام الفاعل .

الإرادة :

لكلمة « الإرادة » معنى عامٌّ يرادف تقريباً الحبَّ والرغبة ، وبهذا المعنى تستعمل في مورد الله تعالى ، كما أنّها تُعرف في مورد الإنسان بعنوان كونها كيفيّة نفسانيّة (في مقابل الكراهة) ، ومن هذه الجهة فهي مثل العلم الذي يشمل ـ من ناحية ـ العلم الذاتيَّ الإلهيَّ ، ويشمل ـ من ناحية أخرى ـ العلوم الحصوليّة للإنسان التي تعتبر من قبيل الكيفيات النفسانيّة . وسوف نقدِّم ـ بعون الله ـ توضيحاً أكبر لهذا الموضوع في قسم معرفة الله تعالى .

ولا بدّ من التنبيه على أنّ « الإرادة التشريعيّة » التي تتعلّق بالفعل الاختياريّ لفاعلٍ آخر هي أيضاً أحدُ مصاديق الإرادة بمعناها العامّ .

المعنى الثاني للإرادة هو عقد العزم على إنجاز فعل ، وتتوقّف على تصوّر ذلك الفعل والتصديق بلون من الفائدة (ومن جملتها اللذة) له ، وتعتبر علامةً على « الفصل الحقيقيّ » للحيوان (وهو المتحرّك بالإرادة) ، ومن مشخّصات « الفاعل بالقصد » أيضاً . وهناك دراسات عديدة حول حقيقتها ، وكثير من الفلاسفة يعدّها من قبيل الكيفيّات النفسانيّة وفي مقابل « الكراهة » ، إلاّ أنّه يبدو لنا كون الإرادة بهذا المعنى

فعل النفس ، ولا ضدّ لها . وبقليل من التسامح يمكن اعتبار حالة الحيرة في مقابلها

وقد ذكر للإرادة معنى أخصُّ وهو ينحصر في الموجود العاقل ، وهو عبارة عن العزم الناشىء من الترجيح العقليّ ، وهي لا تستعمل بهذا المعنى في مجال الحيوانات . وحسب هذا المعنى يكون الفعل الإراديّ مرادفاً للفعل التدبيريّ ، ويقع في مقابل الفعل الغريزيّ والالتذاذيّ الخالص .

الاختيار :

لكلمة « الاختيار » أيضاً معنى عامٌّ ، يجعلها في مقابل الجبر المحض ، وهو عبارة عن كون الفاعل ذي الشعور يؤدي فعلاً على أساس رغبته ومن دون أن يكون مقهوراً من قِبَل فاعل آخر .

المعنى الثاني للاختيار هو أن يكون للفاعل نوعان متضادّان من الميل وهو يرجّح أحدهما على الآخر ، وبهذا المعنى يصبح مساوياً للانتخاب ويعتبر ملاكاً للتكليف والثواب والعقاب .

المعنى الثالث هو أن يكون انتخاب الفعل علىٰ أساس الرغبة الباطنيّة للفاعل ، مع مشخّص آخر وهو أن لا يُوجَّه إليه أيُّ ضغط من قبل شخص آخر لإنجازه ، ويقع في مقابل « الفعل الإكراهيّ » الذي يتمّ نتيجةً لضغط الآخرين وتهديدهم .

المعنى الرابع هو أن لا يكون انتخاب الفعل نتيجةً لكون الإمكانيّات المتاحة للفاعل محدودة حيث يعيش وضعاً عصيباً ، وذلك في مقابل « الفعل الاضطراريّ » الذي يتمّ في مثل هذه المحدوديّة . وحسب هذا المعنى إذا أكل إنسان لحم الميتة في زمان القحط لاستمرار حياته فإنّ فعله هذا لا يُعدّ اختياريّاً ، وإن أُطلق عليه اسم الاختياريّ حسب اصطلاحات أُخرى .

والآن وبالالتفات إلى المعاني المختلفة للإرادة والاختيار نقوم بدراسة أقسام الفاعل المدرك .

أمّا الفاعل بالقصد فيمكن اعتباره ذا إرادة بالمعاني الثلاثة لأنّه يرغب في عمله ويعقد العزم أيضاً على إنجازه ، ويكون هذا العزم قائماً على أساس ترجيح العقل . وتصبح فئة الأفعال القصديّة التي هي إلتذاذيّةٌ صرفةٌ غيرَ إراديّة بالمعنى الثالث فحسبُ .

والفاعل بالقصد يمكن أن يثبت له الاختيار بالمعاني الأربعة ، ولكنّ هناك ألواناً من الأفعال القصديّة لا تُسمّى اختياريّة بالمعنى الثاني أو الثالث أو الرابع ، إلاّ أنّها جميعاً اختياريّة بالمعنى الأوّل . فمثلاً التنفّس الذي لا يميل الإنسان إطلاقاً لتركه ليس اختياريّاً بالمعنى الثاني ، وكذا الفعل الإكراهيّ فهو ليس اختياريّاً بالمعنى الثالث ، وتناول لحم الميتة في زمن القحط ليس اختياريّاً بالمعنى الرابع . وإن كانت هذه جميعاً اختياريّةً بالمعنى الأوّل ، لأنّ الفاعل فيها ليس مسلوب الاختيار تماماً .

وأمّا الفاعل بالعناية وبالرضا وبالتجلّي فإنّه يمكن اعتبار هؤلاء ذوي إرادة بالمعنى الأوّل فحسبُ ، لأنّهم ليسوا بحاجة إلى التفكير والتصميم . وهم يُعتبرون ذوي اختيار بالمعنى الأوّل والثالث والرابع ، لأنّهم لا يقومون بأعمالهم بالإجبار وتحت ضغط العوامل والظروف الخارجيّة ، وبالمعنى الثاني فحسبُ لا يمكن عدّهم ذوي اختيار ، لأنهم ليسوا على مفترق الطرق لترجيح واحد من بين الدوافع المتضادّة .

واتّضح في ضمن ذلك أنّ الإرادة بالمعنى الأوّل ، والاختيار بالمعنى الأوّل متساويان دائماً من حيث المورد ، ولكن الإرادة بالمعنى الثاني والثالث أخصُّ من الاختيار بالمعنى الأوّل والثالث والرابع ، لأنّها لا تصدق في مورد الفاعل بالعناية والفاعل بالرضا والفاعل بالتجلّي ، بخلاف الاختيار بالمعاني المذكورة فإنّه يصدق في جميع هذه الموارد ، وبهذا يتّضح أنّ نفي الإرادة بالمعنى الثاني والثالث عن الله تعالى أو المجرّدات التامّة لا يعني نفي الاختيار عن مثل هذا الفاعل .

واتّضح أيضاً أنّ الإرادة بمعنى التصميم على إنجاز فعلٍ يمكن عدّها فعلاً اختياريّاً ، وإن لم تكن من قبيل الفعل بالقصد ولا مسبوقةً بإرادة أُخرى وتصميم آخر ، ولعلّ فاعليّة النفس بالنسبة للإرادة يمكن عدّها من نوع الفاعليّة بالتجلّي .

وبالتالي فقد ظفرنا بهذه النتيجة وهي أنّ أرفع مراتب الاختيار تختصّ بالله تعالى ، لأنّه الوحيد الذي لا يقع تحت تأثير أيّ عامل خارجيّ ، بل هو منزّه عن التضادّ في الدوافع الباطنيّة ، ثمّ تأتي مرتبة اختيار المجرّدات التامّة ، لأنّها تقع تحت تسخير الإرادة الإلهية فحسبُ ، إلاّ أنّها لا تتعرّض لأيّ ضغط ، ولا يستولي عليها التضادّ الباطنيّ ، ولا يطرء عليها تسلّط أحد الدوافع على الرغبات الأُخرى . وأمّا النفوس المتعلّقة بالمادّة ، مثل الإنسان ، فإنّ لها مرتبةً من الاختيار أنزل ممّا سبق ، وتتبلور إرادتها متأثّرةً بالعوامل الخارجيّة والداخليّة بشكل أو بآخر . وفي نفس الوقت فإنّ جميع أفعالها الاختياريّة

ليست على مستوى واحد ، فاختيار الإنسان مثلاً في إيجاد صوره الذهنيّة (وهو من قبيل الفعل بالرضا) أعظمُ بكثير وأكملُ من اختياره في إنجاز أعماله البدنيّة (وهي من قبيل الفعل بالقصد) ، لأنّ هذه الأفعال الأخيرة تحتاج إلى شروط غير اختياريّة أيضاً .

خلاصة القول

١ ـ الفاعل الطبيعيُّ هو الفاعل الذي يكون فعله مقتضى طبيعته ، ولا يتمتّع بشعور ولا إرادة بالنسبة إليه .

٢ ـ الفاعل القسريُّ هو الفاعل الذي لا شعور له ولا إرادة بالنسبة إلى فعله ، ويكون فعله على خلاف مقتضى طبيعته .

٣ ـ الفاعل بالقصد هو الفاعل الذي يؤدّي فعله بإرادة مسبوقة بتصوّر للفعل وتصديق بفائدته .

٤ ـ الفاعل بالجبر هو الفاعل الذي يتمتّع بإرادة وشعور ، ولكن فعله يصدر منه بدون إرادته بل تحت إجبار فاعل آخر .

٥ ـ الفاعل بالعناية هو الفاعل ذو الشعور الذي لا يحتاج إلى دافع زائد على ذاته .

٦ ـ الفاعل بالرضا هو الفاعل الذي يكون فعله عين علمه التفصيليّ ، وقبل ذلك يكون لديه علمٌ إجماليٌّ به فحسبُ .

٧ ـ الفاعل بالتجلّي هو الفاعل الذي في مقام ذاته يتمتّع بالعلم التفصيليّ بفعله .

٨ ـ الفاعل بالتسخير هو الفاعل الذي تقع فاعليّته في طول فاعليّة فاعل أرفع منه وأعلى .

٩ ـ يبدو أنّ ما يطلق عليه اصطلاحاً اسم الفاعل بالقسر والفاعل بالجبر إنّما هو منفعل في الواقع وليس فاعلاً ، ويمكن اعتباره فاعلاً حسب الاصطلاح النحويّ فحسب .

١٠ ـ قبل إثبات الفاعل بالعناية والفاعل بالرضا والفاعل بالتجلّي على يد

الفلاسفة المسلمين كانوا يتصوّرون أن الفاعل المختار منحصر في الفاعل بالقصد ، ومن هنا تخيّلوا أنّ إثبات الاختيار لله تعالى يستلزم أيضاً إثبات الداعي والإرادة الزائدة على الذات .

١١ ـ إنّ المعنى العامّ للإرادة مرادف للرغبة والحبّ ، وله مصاديقُ مختلفةٌ .

١٢ ـ المعنى الآخر للإرادة هو عقد العزم والقصد بحيث يكون مسبوقاً بتصوّر وتصديق بالفائدة .

١٣ ـ وذُكر معنى ثالث للإرادة وهو عبارة عن التصميم الناشىء من الترجيح العقليّ ، وهو مختصّ بالموجود العاقل .

١٤ ـ إنّ المعنى العامّ للاختيار هو كون الفاعل ذي الشعور يؤدّي فعله على أساس رغبته ومن دون إرغام قاهر .

١٥ ـ المعنى الثاني للاختيار هو انتخاب أحد الدافعين المتضادّين ، ومعناه الثالث هو في مقابل الإكراه ، ومعناه الرابع يكون في مقابل الاضطرار .

١٦ ـ الفعل القصديّ إراديّ بجميع المعاني الثلاثة ، وتوجد بعض الأفعال القصديّة لا تكون إراديّة بالمعنى الثالث فحسبُ .

١٧ ـ وجميع الأفعال القصديّة اختياريّة بالمعنى الأوّل ، ولكن بعضها بالمعنى الثاني ، وبعضها بالمعنى الثالث ، وبعضها بالمعنى الرابع ، ليس اختيارياً .

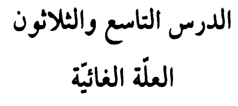
١٨ ـ إنّ الفعل بالعناية والفعل بالرضا والفعل بالتجلّي تُعتبر إراديّةً واختياريّةً بالمعنى الأوّل للإرادة ، وبالمعنى الأوّل والثالث والرابع للاختيار .

١٩ ـ إنّ الإرادة بمعنى التصميم فعلٌ اختياريٌّ وإن لم يكن مسبوقاً بإرادة أُخرى .

٢٠ ـ إنّ للاختيار مراتب متعدّدةً ، وأرفع مرتبةٍ منه تختصّ بالله تعالى ، ولدى المجرّدات التامّة مرتبةٌ أخفض منها ، وأنزلُ مراتبه توجد في النفوس المتعلّقة بالمادّة ، وفي نفس الوقت فإنّ أفعال الإنسان الاختياريّة متفاوتة من حيث درجة الاختيار .

الأسئلة

١ - بيِّن أقسام الفاعل والفروق بينها .
٢ - أيُّ أقسام الفاعل قابل للاجتماع مع أقسامه الأُخرى ؟
٣ - اشرح موارد استعمال كلمة « الجبر » .
٤ - من هو الفاعل الحقيقيُّ في مورد الفعل القسريّ والجبريّ ؟
٥ - بيِّن موارد استعمال كلمة « الإرادة » .
٦ - اشرح موارد استعمال كلمة « الاختيار » .
٧ - ما هي النسبة بين موارد استعمال الإرادة وموارد استعمال الاختيار ؟
٨ - بأيّ معنى يمكن اعتبار الفاعل بالقصد إراديّاً واختياريّاً ؟
٩ - الفاعل بالعناية والفاعل بالرضا والفاعل بالتجلّي بأيّ معنى يمكن اعتبار كلّ واحد منهم إراديّاً واختياريّاً ؟
١٠ - أتكون الإرادة بمعنى التصميم فعلاً أو انفعالاً ؟ وفي الصورة الأولى من أيّ قسم تكون فاعليّة النفس بالنسبة إليها ؟
١١ - كيف يمكن اعتبار الإرادة والتصميم فعلاً اختياريّاً مع أنّه ليس مسبوقاً بإرادة أُخرى وتصميم آخر .
١٢ - بيِّن الفرق بين الاختيار الإلهيّ واختيار المجرّدات التامّة واختيارات الإنسان .



الدرس التاسع والثلاثون

العلّة الغائيّة

وهو يشمل :

- تحليل حول الأفعال الاختياريّة .
- الكمال والخير .
- الغاية والعلّة الغائيّة .

تحليل حول الأفعال الاختياريّة :

لا يوجد فعلٌ إراديٌّ واختياريٌّ (بالمعنى العامّ للإرادة والاختيار) يتمّ من دون علم وشعور فاعله به . سواء أكان ذلك العلم عين ذات الفاعل كما هو في الفاعل بالتجلّي ، أم كان العلم عين نفس الفعل كما في مورد الفاعل بالرضا ، أم كان ذلك العلم من لوازم العلم بالذات كما قالوا به في مورد الفاعل بالعناية ، أم كان العلم من العوارض المفارقة للذات كما يتحقّق في مجال الفاعل بالقصد .

ولا يوجد أيضاً فعلٌ إراديٌّ واختياريٌّ ليس لفاعله أيُّ لون من ألوان الحبّ والرضا والرغبة فيه ، وهو يؤدّيه بنفور واشمئزاز تامّين . وحتّى الشخص الذي يتناول الدواء السيّىء الطعم من دون رغبة فيه ، أو يجعل نفسه تحت اختيار جرّاح ليبتر عضواً فاسداً من جسمه فإنّه لمّا كان يحبّ سلامة نفسه ، ولا تحصل هذه السلامة إلاّ عن طريق تناول الدواء المرّ أو قطع العضو الفاسد فهو يرغب من هذه الجهة في تناول ذلك الدواء وبتر ذلك العضو من بدنه ، رغبةً تطغى على النفور من الطعم الرديء والألم الناشيء من قطع العضو .

ويختلف حبّ الفعل والرغبة فيه باختلاف أنواع الفاعل ، ويصدق عليه مفاهيم مختلفة . فأحياناً يصدق مفهوم « الحبّ » ذلك الحبّ الذي هو عين ذات الفاعل مثل الفاعل بالتجلّي ، وأحياناً يصدق عليه مفهوم « الرضا » مثل الفاعل بالرضا ، وأحياناً يكون من لوازم الحبّ للذات مثل الفاعل بالعناية ، وأحياناً من قبيل الكيفيّات النفسانيّة والعوارض المفارقة للذات مثل « الشوق » في الفاعل بالقصد . وأعمُّ المفاهيم الذي

يشمل جميع الموارد هو مفهوم « الحبّ » بمعناه العامّ . وملاكه إدراك الملاءمة والكمال في المحبوب ، ويمكن التعبير عن ذلك بـ « المطلوبيّة » .

إذن يمكن القول بأن قوام الفعل الاختياريّ هو بأن يعلم الفاعل بالفعل الملائم لذاته ثمّ يحبّه ويريده لهذه الجهة ، غاية الأمر أنّ الفاعل الاختياريّ يكون أحياناً واجداً لجميع كمالاته فيتعلّق حبّه بالفعل من جهة كونه أثراً من كمالاته ، مثل المجرّدات التامّة ، وأحياناً يتعلّق حبّه بالكمال الذي يفقده وهو يقوم بالفعل من أجل الوصول إليه والظفر به ، مثل النفوس الحيوانيّة والإنسانية التي تؤدّي أفعالها الاختياريّة للوصول إلى أمرٍ يلائم ذواتها وهي تحصل على لذّة وفائدة منه .

والفرق بين هذين القسمين هو أنّ الحبّ لـ «الكمال الموجود » يكون منشأ لأداء الفعل في المورد الأوّل ، بينما الحبّ لـ «الكمال المفقود » والشوق للظفر به يصبح منشأً للنشاط في المورد الثاني . وفي المورد الأوّل أيضاً يكون الكمال الموجود « علّة » لأداء الفعل وليس له أيّ لون من ألوان المعلوليّة بالنسبة إليه ، ولكنّه في المورد الثاني يحصل الكمال المفقود بواسطة الفعل ، فيتّصف حينئذٍ بلون من « المعلوليّة » بالنسبة إليه .

إلّا أنّه في الموردين يكون الكمال هو المطلوب والمحبوب بالأصالة ، ويصبح الفعل مطلوباً ومحبوباً بالتبع .

الكمال والخير :

إنّ الملاحظة التي لا بدّ لنا من الإشارة إليها هي أنّ المقصود من الكمال هنا هو صفة وجوديّة تتلاءم مع ذات الفاعل ، وهي أحياناً تصبح منشأ لأداء الفعل الاختياريّ ، وأحياناً توجد نتيجةً له . والكمال الذي يحصل نتيجةً للقيام بالفعل الإراديّ أحياناً يكون هو الكمال النهائيّ للفاعل أو مقدّمة للوصول إليه ، وفي هذه الصورة يُسمّى في اصطلاح الفلاسفة بـ الخير الحقيقيّ » ، وأحياناً يكون ملائماً لإحدى قوى الفاعل وإن كان مزاحماً لكمالاته الأُخرى أو لكماله النهائيّ وينتهي بضرر للفاعل في المجموع ، وفي هذه الصورة ، يُسمّى بـ « الخير المظنون » .

مثلاً النتيجة الطبيعيّة التي تترتّب على أكل الغذاء هي كمال للقوّة النباتيّة المشتركة بين الإنسان والحيوان والنبات ، واللذّة الحاصلة من ذلك كمال للقوّة التي تدرك ذلك

وهي مشتركة بين الحيوان والإنسان ، أمّا إذا كان تناول الطعام بنيّة صحيحة بحيث يكون المقصود منه كسب القوّة لأداء الواجبات الإلهيّة فإنّه يؤدّي إلى الكمال الإنسانيّ أيضاً ، ويصبح في هذه الصورة وسيلة لكسب « الخير الحقيقيّ » . وأمّا إذا كان للالتذاذ الحيوانيّ بشكل محض ولا سيّما إذا استفيد فيه من المأكولات المحرّمة فإنّه يؤدّي إلى كمال لبعض قوى الشخص ولكنّه يُلحق الضرر بكماله النهائيّ ، وفي النتيجة لا يحصل على الكمال الحقيقيّ للإنسان ، ولهذا يُسمّى بـ الخير المظنون » .

وفي ضمن ذلك اتّضح التناسب بين كلمتي « الاختيار » و « الخير » ، لأنّ كلّ فاعل مختار فهو يؤدّي تلك الأفعال التي تتناسب مع كماله فحسبُ ، ومن جملة ذلك الفاعلُ بالقصد فهو يقوم بعمله باعتباره وسيلةً للوصول إلى كماله و « خيره » ، سواء أكان خيراً حقيقيّاً أم خيراً متخيّلاً . وسواء أكان هذا الخير المفروض هو الحصول على لذّة أم التخلّص من ألم وعذاب .

وقد يُشكل البعض على كلّيّة هذه القاعدة بأنّ هناك أُناساً محنّكين يقومون ببعض أعمالهم الاختياريّة على الأقلّ من أجل خير الآخرين ولا يلتفتون فيها إطلاقاً إلى خير أنفسهم ، وحتّى أنّهم في بعض الأحيان يضحّون بأرواحهم من أجل الآخرين . إذن لا يمكن القول بشكل عامّ أنّ كلّ فاعل بالقصد فهو يؤدّي عمله من أجل الوصول إلى كماله وخيره الذاتيّ !

والجواب : أنّ مثل هذه الأعمال التي تؤدّى نتيجةً لهياج العواطف أو بقصد الوصول إلى الثواب الأُخرويّ والرضوان الإلهيّ هي في النهاية تؤدّي إلى خير يعود على الفاعل ، أي إمّا أن تؤدّي إلى إشباع عواطفه ، وإمّا أن يظفر بالمقامات المعنويّة والأُخرويّة والرضوان الإلهيّ نتيجةً لتلك التضحيات . إذن الدافع الأصيل للفاعل هو الوصول إلى كماله وخيره ، والخدمة للآخرين هي في الحقيقة وسيلة لتحصيل الكمال . غاية الأمر أنّ دوافع الإنسان تؤثّر فيه أحياناً بصورة واعية ، وأُخرى بصورة نصف واعية ، وأحياناً بصورة غير واعية . فمثلاً في الموارد التي يتركّز فيها التفات الإنسان ـ نتيجةً لهياج العواطف ـ نحو منافع الآخرين ومصالحهم فإنّه لا يوجد لديه التفات واعٍ لخيره وكماله ، ولكنّه لا يعني أنّ هذا ليس له أيُّ تأثير عليه . ودليل ذلك أنّه لو سُئل : لماذا تقوم بهذه التضحية ؟ لأجاب : لأنّ قلبي يحترق ، أو لأنّ هذا الفعل فضيلة وهو مقتضى الإنسانيّة ، أو لأنّ له ثواباً ويؤدّي إلى الفوز برضا الله تعالى ، إذن

الدافع الأصيل هو إشباع العاطفة أو الالتذاذ بخدمة الاخرين ، او الظفر بفضيلة وكمال إنسانيّين أو الفوز بالثواب الأُخرويّ ورضا الله والقرب منه ، وإن كان الفاعل أثناء أداء الفعل ليس ملتفتاً بشكلٍ واعٍ إلى هذا الدافع الباطنيّ .

الغاية والعلّة الغائيّة :

اتّضح من خلال شرحنا للأفعال الاختياريّة أنّ مثل هذه الأفعال علاوةً على احتياجها للفاعل الذي يكون بنفسه علّتها الفاعليّة فإنّها متوقّفة على علمه وإرادته أيضاً . وفي الفاعل بالقصد يكون تصوّر النتيجة المترتّبة على الفعل القصديّ ـ أي اللذّة والخير والفائدة والكمال الحاصلة منه ـ مفجّراً لرغبته للقيام بذلك الفعل ، إذن التصميم على أداء الفعل يتوقّف على الرغبة التي تتعلّق أصالةً بنتيجة الفعل ، وبالتبع بنفس الفعل . وحصول هذه الرغبة مشروط بتصوّر الفعل ونتيجته والتصديق بمطلوبيّة النتيجة ، ولمّا كانت نتيجة الفعل مطلوبة بالأصالة (في مقابل نفس الفعل المطلوب بالتبع) فهي تُسمّىَ بـ « الغاية » ، والعلم والرغبة فيها تُسمّى بـ « العلّة الغائيّة » . وعلى هذا الأساس يتمّ إثبات علّة أُخرى هي « العلّة الغائيّة » لإنجاز الفعل الاختياريّ .

ونرى من اللازم هنا التنبيه على عدّة نقاط :

١ ـ إنّ إثبات العلّة الغائيّة لكلّ فعلٍ اختياريّ لا يعني بالضرورة ظهور أشياء في ذات الفاعل باسم العلم والرغبة ، وبعبارة أُخرى : إنّه ليس من اللازم كون العلّة الغائيّة مغايرة للعلّة الفاعليّة وزائدة عليها ، وإنّما هذه المغايرة والتعدّد تقتصر على الفاعل بالقصد الذي تكون فيه المبادىء من علمٍ ورغبةٍ زائدةً على ذاته . وأمّا في سائر أنواع الفاعل المختار فمن الممكن أن يكون العلم الإجماليّ أو التفصيليّ بالفعل والغاية وكذا الحبُّ الأصيل للغاية والحبُّ التبعيُّ والفرعيُّ للفعل يمكن أن يكونا عين ذات الفاعل أو من لوازمه ، وكلّ ما يلزم وجوده في جميع أنواع الفاعل المختار إنّما هو العلم والإرادة بمعناهما العامّ سواء أكانا عين الذات أم زائدين على الذات ، وسواء أكان العلم حضوريّاً أم حصوليّاً ، وسواء أكانت الإرادة عين الحبّ للذات وبالتالي عين الذات أم كانت فعلاً أو كيفيّة زائدة على الذات ، وسواء أكانت من لوازم الذات أم من العوارض المنفكّة عن الذات (المفارقة) .

إذن عدم وجود العلم والإرادة الزائدين على الذات في بعض أقسام الفاعل المختار لا يعني سلب العلّة الغائيّة ، وإنّما هو بمعنى وحدة العلّة الفاعليّة والعلّة

الغائيّة ، كما في المجرّدات التامّة فإنّ العلم والحبّ وسائر صفاتها الكماليّة عين ذاتها ، ولا يوجد تعدّد ولا تغاير بينها وبين الذات ، وعينيّة هذه الصفات للذات لا يعني نفي العلم والحبّ والقدرة والحياة وأمثالها عنها .

٢ ـ إنّ العلم بالنتيجة المطلوبة أو العلم بخيريّة الفعل هو الذي يعدّه الفلاسفة عادةً علّةً غائيّةً ، وأحياناً يقولون : إنّ تصوُّر الغاية أو وجودها الذهنيّ هو العلّة الغائيّة ، وأحياناً يعَبرون بأنّ ماهيّة الغاية التي تتحقّق قبل إنجاز الفعل بالوجود الذهنيّ هي العلّة الغائيّة . ويعتبرون العلم علّةً لظهور الرغبة والشوق فيقولون : إنّ العلم يوجِد الشوق .

إلّا أنّه يبدو لنا أنّ هذه التعبيرات لا تخلو من تسامح ، والأفضل أن نسمّي الحبّ بالمعنى العامّ والذي يظهر في بعض الموارد بصورة ارتياح وشوق باسم العلّة الغائيّة ، لأنّ الحبّ للخير والكمال هو الذي يدفع الفاعل المختار نحو إنجاز الفعل ، والعلم في الواقع هو شرط لتحقّقه وليس العلّة الموجدة له . ومن الواضح أنّ اعتبار ماهيّة الغاية هي العلّة الغائيّة لا ينسجم مع القول بأصالة الوجود ، وإن وُجد في ثنايا أحاديث أتباع المشّائين القائلين بأصالة الوجود أيضاً .

٣ ـ إنّ ضرورة علم الفاعل وحبّه لنتيجة فعله الاختياريّ لا يعني أن يكون للفاعل التفاتٌ تفصيليٌّ وواع للفعل ونتيجته ، أو أنّ نتيجة الفعل لا بدّ أن تكون في الحقيقة هي المطلوب الواقعيَّ والكمال والخير الحقيقيّين للفاعل ، وإنّما الالتفات الإجماليُّ كافٍ أيضاً ، كما أنّ الاشتباه في تشخيص الخير لا يُلحق ضرراً باختياريّة الفعل ، ولا يجعله فاقداً للعلّة الغائيّة .

وبناءً على هذا فمن اعتاد على القيام بفعل من الأفعال لا يلزم أن يكون له التفاتٌ تفصيليٌّ للفعل وكيفيّة أدائه ونتيجته . بل الأفعال الناشئة من العادة تتمّتع أيضاً بلون من العلم بالمطلوبيّة ، وهذا المقدار كافٍ لكونها اختياريّة .

وكذا الأفعال التي تُؤدّي برجاء الوصول إلى النتيجة المطلوبة فهي ناشئة في الواقع من الحبّ للخير ، وإن كان خيراً متخيَّلاً ، أو أنّها لا تصل إلى النتيجة المطلوبة بسبب موانع معيقة ، وفي الواقع فإنّ العلّة الغائيّة في مثل هذه الأفعال هي الرغبة في لون من اللذّة والخير والأمل في الوصول إليها .

٤ ـ ولكلمة « الغاية » اصطلاح آخرُ حيث تطلق على ما تنتهي إليه الحركة ،

وقد يؤدّي الاشتراك اللفظيُّ في هذه الكلمة إلى اشتباه وخلط ، ولا سيّما إذا التفتنا إلى أنّه في الأفعال التدريجيّة الملازمة للحركة لا تحصل النتيجة المطلوبة إلّا عند انتهاء الحركة . ومن الاشتباهات التي يمكن أن تحصل نتيجةً للخلط بين هذين الاصطلاحين أن يظنّ شخص أنّ الغاية بالذات للحركة هي المطلوب بالأصالة للفاعل ، وأنّ نفس النقطة التي تنتهي إليها الحركة لأجل أنها تتّصف بالغاية بالذات فهي لا بدّ أن تكون مطلوبة للفاعل بالأصالة ، بينما من الممكن أن يكون هناك أمر مقارن لانتهاء الحركة يُعتبر غايةً بالعرض للحركة هو بعينه المطلوب الأصيل للفاعل وقد تعلّق قصده الأوّليّ بنفس ذلك الأمر . مثلاً يتحرّك شخص للقاء صديق ومقصوده الأصيل من الحركة هو الاجتماع بصديقه ، بل هدفه الأصيل هو اللذّة التي يشعر بها من الاجتماع به ، بينما الغاية بالذات للحركة هي تلك النقطة التي تنتهي إليها الحركة ، وغاية المتحرّك من جهة كونه متحرّكاً هي الوصول إلى نفس تلك النقطة ، ويُعتبر اللقاء مع الصديق في ذلك المكان غايةً بالعرض للحركة ، فضلاً عن اللذّة أو الفائدة المترتّبة على ذلك اللقاء .

٥ ـ بالالتفات إلى علاقة العلّيّة بمعناها العامّ والقائمة بين جميع ظواهر العالم قد تصبح غاية أحد الأفعال وسيلةً للوصول إلى أمر آخر يترتّب عليه ، ويكون ذلك الأمر الآخر وسيلةً أيضاً للظفر بأمر ثالث . مثلاً قد يتّجه شخص إلى أحد المراكز العلميّة بقصد التعلّم ، ويتّخذ تحصيل العلم مقدّمة للعمل بالواجبات الإلهيّة ، ويتّخذ العمل وسيلة للتقرّب إلى الله جلّ وعلا ، وهو الكمال النهائيّ للإنسان ، فمثل هذا الشخص يكون منذ البدء قد جعل جهة حركته نحو الله تعالى ، وعلّته الغائيّة هي نفس التقرّب إلى الله عزّ وجل ، وإن كان قد اتّخذ عللاً غائيّة متوسّطة كلُّ واحدة منها تُعتبر بدورها وسيلةً لغاية أرفع منها وأعلى .

إلّا أنّه قد يكون دافع الشخص لتحصيل العلم هو إشباع غريزة البحث عن المجهول فحسبُ ، وفي هذه الصورة تصبح العلّة الغائيّة هي نفس ذلك الدافع . كما أنّه من المحتمل أن يكون مقصوده الأصيل هو الوصول إلى الثروة أو المناصب الدنيويّة عن طريق العلم .

إذن العلّة الغائيّة لكلّ شخص هي ذلك الشيء الذي يأخذه بعين الاعتبار عند بدئه الفعل ، وهو يقوم بالفعل من أجل الوصول إليه ، وإذا كانت هناك آثار مترتّبة على فعله وهو غير ملتفت إليها إطلاقاً ، أو أنّ الالتفات إليها لا تأثير له على أداء الفعل فإنّها لا تُعتبر

علّةً غائيّةً لفعله .

ويستنتج من هذا البحث نتائج متعّددةٌ أهمُّها ما يأتي :

أ ـ قد يكون للفعل الواحد عدّة أهداف في طول بعضها ، ويصبح الهدف القريب وسيلةً للهدف الثاني ، وهكذا حتّى نصل إلى الهدف النهائيّ .

ب ـ إنّ كون نتيجة الفعل هدفاً ليس تابعاً تماماً لعلاقة العلّيّة بين الفعل ونتيجته ، وإنّما له علاقة أيضاً بالتفات الفاعل (نيّته) ، ومن هنا يتّضح دور النيّة في الأفعال القيميّة .

جـ ـ لا يمكن أن تستمرّ الأهداف المتعدّدة لفعل واحد إلى ما لا نهاية لأنّ كون الأهداف المتوسّطة أهدافاً تابع للهدف النهائيّ ، وتتشكّل مطلوبيّتها في ظلّ مطلوبيته ، وما دام الفاعل غير ملتفت إلى مطلوب نهائيّ فإنّه لا يمكن أن يتّخذ أموراً أخرى بعنوان كونها وسيلةً للوصول إليه ، لأنّ الغرض هو أنّ مطلوبيّتها تابعة لمطلوبيّة الغاية النهائيّة . فلو فرضنا أنّ كلّ هدف وسيلة لهدف آخر ، فإنّ هذه جميعاً تصبح تابعة ، وفرض توابع من دون متبوع إنّما هو فرضٌ متناقضٌ ومستحيل .

إذن لا بدّ من كون شيء مطلوباً بالأصالة حتّى تصبح أشياءُ أُخرى مطلوبة بتبعه .

وأمّا بالنسبة للأفعال الإنسانيّة فإنّ الأمر أوضح ، لأنّ كلّ إنسان يدرك في أعماقه وبالعلم الحضوريّ أنّ أيّ فعل يقوم به فهو يؤدّيه من أجل الوصول إلى هدف نهائيّ معيّن . وعلاوةً على هذا فإنّ الإنسان لا قدرة له على تصوّر أُمور غير متناهية والالتفات إليها حتّى يستطيع أن تكون له أهداف غير متناهية .

٦ ـ ويُتصوّر لون آخر من التعدّد في العلل الغائيّة ، وهو ما إذا كانت هناك دوافع متعدّدة ، وهي بمجموعها تؤثّر في إنجاز الفعل ، وحتّى أنّه قد يكون كلّ واحد منها كافياً وحده وإن لم تكن معه دوافعُ أُخرى .

وبعبارة أُخرى : قد يؤدّي الفاعل عملاً لعدّة أهداف في عرْض بعضها ، وحسب القول المشهور « يضرب هدفين بحجر واحد » .

وعلى هذا الأساس فإنّه ليس من المستحيل اجتماع علّتين غائيّتين لفعل واحد ، وذلك على العكس من اجتماع علّتين فاعليّتين تامّتين في عرض بعضهما فإنّه أمر مستحيل .

خلاصة القول

١ ـ لا يتمّ أيُّ فعل اختياريّ من دون علم الفاعل ورغبته .

٢ ـ قد يكون علم الفاعل وإرادته عين ذاته أو من لوازمها أو من العوارض المفارقة للذات .

٣ ـ إنّ متعلّق إرادة الفاعل أصالةً هو كماله وخيره ، وفيما إذا كان واجداً لجميع الكمالات بالذات فإنّ آثار كماله تصبح مورد إرادته بالتبع ، ويكون الحبّ للكمال الموجود منشأ لإنجاز الفعل الاختياريّ ، كما في المجرّدات التامّة ، وأمّا إذا كان فاقداً لبعض كمالاته فإنّ الشوق للوصول إليها يصبح منشأ صدور الفعل منه ، كما في النفوس الحيوانيّة والإنسانيّة .

٤ ـ إذا كان حصول الكمال لقوّة مّا مزاحماً لتحقّق الكمالات الأُخرى والكمال النهائي فإنّ هذا الكمال يسمّى بـ « الخير المظنون » .

٥ ـ في المجال الذي يؤدّي فيه الفاعل عملاً لخير الآخرين يكون له دافع آخر ظاهرٌ أو خفيٌّ . وفي الواقع فإنّ مثل هذا الفاعل يتّخذ خير الآخرين وسيلةً لتحقّق لذّة أو مصلحة تعود إليه .

٦ ـ لمّا كان الفعل الاختياريّ لا يتمّ من دون تصديق بمطلوبيّة نتيجته فإنّه يتوقّف على علم الفاعل وإرادته ، وهكذا يتمّ إثبات علّة أُخرى للفعل الاختياريّ تسمّى العلّة الغائيّة .

٧ ـ إذا كان العلم والحبّ للفعل ونتيجته عين ذات الفاعل فستكون العلّة الغائية عين العلّة الفاعليّة .

٨ ـ إنّ الفلاسفة عادةً يعدّون العلم بالنتيجة المطلوبة هي العلّة الغائيّة ، ولكنّ الحقيقة هي أنّ العلّة الغائيّة هي نفس رغبة الفاعل وحبّه ، وأمّا العلم فإنّ له دور الشرط فحسبُ .

٩ ـ في مورد الأفعال التي تتمّ نتيجةً للعادة يكون هناك أيضاً علمٌ والتفاتٌ إجماليٌّ للنتيجة ، وكذا في مورد الفعل الذي لا يصل إلى النتيجة المطلوبة بسبب إعاقة الموانع ، أو في المورد الذي يقع فيه اشتباه في تشخيص الخير والكمال فإنّه توجد في جميعها علّة غائيّة .

١٠ ـ تستعمل كلمة الغاية أحيانا بمعنى ما تنتمي إليه الحركة ، ولا ينبغي الخلط بينها وبين الغاية بمعنى المقصود من إنجاز الفعل ، ولا بدّ من الالتفات إلى أنّه لا يوجد تلازم بين المقصود الأصليّ من الفعل مع الغاية بالذات للحركة .

١١ ـ قد يكون للفعل الواحد عدّة غايات طوليّة ، وكل منها تُعتبر وسيلةً بالنسبة للغاية الأرفع منها ، وذلك فيما إذا كان الفاعل ملتفتاً منذ البدء إلى الهدف النهائيّ ثمّ يتّخذ الأهداف المتوسّطة بعنوان كونها وسيلة له .

١٢ ـ ومن الممكن أيضاً أن يكون للعلّة الغائيّة تعدّدٌ عرْضيّ ، فيتمّ فعلٌ واحد بقصد عدّة غايات في عرْض بعضها .

الأسئلة

١ - بأيّ شيء يكون قوام الفعل الاختياريّ ؟ وإلى أيّ شيء يحتاج غير ذات الفاعل ؟
٢ - ما هو الكمال ؟ وما هي علاقته بالفعل الاختياريّ ؟
٣ - ما هو الفرق بين الخير الحقيقيّ والخير المظنون ؟
٤ - ما هي علاقة الفعل الذي يؤدّىٰ لخير الآخرين بكمال الفاعل ؟
٥ - عرّف العلّة الغائيّة .
٦ - في أيّ مورد تصبح العلّة الغائيّة عين العلّة الفاعلية ؟
٧ - أتكون العلّة الغائيّة هي العلم بالنتيجة المطلوبة أم الرغبة فيها ؟
٨ - ما هي العلّة الغائيّة في الأفعال الناشئة من العادة والأفعال التي لا تصل إلى أهدافها ؟
٩ - ما هي علاقة غاية الحركة بالعلّة الغائيّة ؟
١٠ - كم هي عدد الوجوه المتصوّرة لتعدّد العلّة الغائيّة ؟
١١ - لماذا يكون عدم تناهي العلل الغائيّة غير ممكن ؟
١٢ - ما الفرق بين تعدّد العلل الغائيّة والعلل الفاعليّة ؟

الدرس الأربعون

أللعالم هدف ؟

وهو يشمل :

- مقدّمة
- نظريّة أرسطو حول العلّة الغائيّة
- النقد
- حلّ لعدّة شبهات وبيان لمعاني الصدفة
- أللعالم هدف ؟

مقدّمة :

إنّ العلّة الغائيّة بالمعنى الذي بيّناه تختصّ بالأفعال الاختياريّة، ولكنّه يبدو من الكلام المنقول عن أرسطو أنّه يقول بوجود العلّة الغائيّة للأفعال الطبيعيّة أيضاً، واقتفى أثره أتباع المشّائين، فاعتبروا إنكار العلّة الغائيّة للأفعال الطبيعيّة بمثابة عدّها من قبيل الصدفة ، وقد أثبتوا لجميع الظواهر علّة غائيّة ، وذلك في مقابل القول بكون الحوادث الطبيعيّة توجد صدفةً ، كما هو منقول بصور مختلفة عن ذيمقراطيس وأمبذقلس وأبيقور .

ونحن نتناول هنا في البدء بيان القول المنقول عن أرسطو ونقده ، ثمّ نقوم بتوضيح للاتّفاق والصدفة ، وفي خاتمة المطاف نبيِّن المعنى الصحيح لـ « كون العالم هادفاً » .

نظريّة أرسطو حول العلّة الغائيّة :

إنّ أرسطو في الكتاب الأوّل من « ما بعد الطبيعة » وبعد الإشارة إلى آراء الفلاسفة السابقين حول علّة وجود الظواهر يعلن أنّ أيّ واحد منهم لم يلتفت إلى العلّة الغائيّة بشكل دقيق . ثمّ يقوم بتحليل للحركة والتغيّر في الموجودات الماديّة ويستنتج أنّ كلّ موجود متحرّك ومتغيّر فهو يسير نحو غاية هي كماله ، ونفس الحركة التي هي مقدّمة للوصول إلى الغاية المذكورة تُعتبر أوّل كمال له ، ولهذا فهو يعرّف الحركة بأنّها :

« كمالٌ أوّل لموجود بالقوّة من حيث إنّه بالقوّة »[1] .

---

(١) سوف يأتي توضيح هذا التعريف في الدرس الخامس والخمسين .

ويضيف : أنّ لكلّ موجود كمالاً خاصّاً ، ولهذا فإنّ لكلّ متحرّك غايةً معيّنة يريد الوصول إليها . وهذا الكمال يكون أحياناً نفس الصورة التي يريد الظفر بها ، مثل صورة شجرة البلّوط لنواة البلّوط التي هي في حالة النموّ ، ويكون أحياناً عرضاً من أعراضها ، مثل الحجارة التي تتحرّك من السماء نحو الأرض ، ويعتبر الاستقرار على الأرض واحداً من أعراضها وكمالاتها .

والحاصل أنّ كلّ موجود طبيعيّ فله ميلٌ طبيعيٌّ خاصٌّ نحو غاية معيّنة ، وهو يؤدي حركته نحو تلك الغاية وذلك المقصد ، وهذه هي العلّة الغائيّة لتحقّق الحركة وتعيُّن جهتها .

ويعتبر أرسطو كلَّ العالم موجوداً واحداً ، وله طبيعة تشمل كلّ الطبايع الجزئيّة (مثل الجمادات والنباتات والحيوانات) ، ولمّا كان وصوله إلى كماله متوقّفاً على وجود تناسب خاصّ بين الُطبايع الجزئيّة وكميّة وكيفيّة معيّنتين في أفراد كلّ واحد منها ، ولهذا فإنّ ميل طبيعة العالم إلى كماله يؤدّي إلى استتباب نظام خاصّ بين الظواهر ، حيث تعتبر كلّ واحدة منها جزءً من أجزائه أو عضواً من أعضائه .

النقد :

يبدو لنا أنّه قد وقع في هذا الكلام خلط بين معنيين للغاية (قد مرّت الإشارة إليهما في الدرس السابق) ، وعلى أيّ حال فهناك عدّة جهات للمناقشة فيه :

١ ـ على فرض أن يكون هذا البيان صحيحاً فإنّه لا يستطيع أن يُثبت إلّا العلّة الغائيّة لحركة وتغيّر الموجودات الجسمانيّة ، وليس لكلّ معلول سواء أكان مجرّداً أم ماديّاً ، وسواء أكان متحرّكاً أم ساكناً .

٢ ـ بالالتفات إلى أنّ الفاعل الطبيعيّ « فاعل بالطبع » وفاقد للشعور والإرادة فإنّ نسبة «الميل الطبيعيّ» إليه لا تكون سوى تعبير استعاريّ ، كما يعتبر الكيميائيّون أنّ بعض العناصر لها « ميلٌ تركيبيٌّ » . وفرض سلب الشعور والإرادة عن الفاعل بالطبع وإثبات الميل والإرادة الحقيقيّة (المتضمّنة لمعنى الشعور) له إنّما هو فرض متناقض.

وأمّا إذا فسّرنا « الميل الطبيعيّ » بـ «جهة الحركة » تلك الجهة التي يقتضيها طبع الموجود المتحرّك ، واعتبرنا هذا التعبير من باب التشبيه والاستعارة ففي هذه الصورة لا يتمّ إثبات حقيقة باسم العلّة الغائيّة ، وغاية ما يمكن استنتاجه عندئذٍ هو أنّ كلّ حركة

تكون بمقتضى طبع المتحرّك فإنّ جهتها تتعيّن أيضاً بمقتضى طبعه .

٣ ـ كما سوف نذكر في الفصول اللاحقة ، إنّه لا يمكن إثبات كون غاية الحركة كمالاً لكلّ متحرّك ، بمعنى أنّ كلّ متحرّك يتكامل بحركته دائماً ، حتّى يمكن في ظلّ ذلك تفسير الحركة بأنّها « كمال أوّل . . . » ، لأنّ كثيراً من الحركات والتغيّرات يكون نزوليّاً ونحو النقص ، مثل حركة ذبول النباتات والحيوانات ، فإنّها بعد وصولها إلى ذروة نموّها تبدأ سيراً نزوليّاً نحو الجفاف والموت . وكذا استقرار الحجارة على الأرض وأمثال ذلك فإنّه لا يمكن اعتباره كمالاً للجمادات .

وبناءً على هذا فإنّه على فرض أن يكون هناك معنى صحيحٌ للقول بأنّ لكلّ موجود ميلاً طبيعياً نحو كماله فإنّ الحركات النزوليّة والسائرة ضدّ الكمال تكون فاقدة للعلّة الغائيّة .

٤ ـ إنّه من الصعب حقّاً إثبات الوحدة الحقيقيّة لعالم الطبيعة، وكذا إثبات أنّ له ميلاً طبيعيّاً نحو الكمال ، وتعليل النظام والانسجام السائد بين أجزاء العالم بمثل هذا الميل ، كما أنّ فرض وجود نفسٍ كلّيّة للعالم ووجود شوقٍ نفسانيّ له نحو الكمال هو فرض لا يتمتّع بدليل على أقلّ تقدير ، ولم نظفر لحدّ الآن ببرهان يثبته . ولو ثبت أنّ للعالم الطبيعيّ نفساً وشوقاً نفسانيّاً لكان من الواجب اعتبار حركاته « إراديّة » لا « طبيعيّة » ، وفي هذه الصورة لا يصبح وجود العلّة الغائيّة لأفعاله من قبيل العلّة الغائيّة للأفعال الطبيعيّة .

حلّ لعدّة شبهات :

وها هنا قد تختلج في الذهن عدّة شبهات :

منها أنّ الأفعال الطبيعيّة إذا لم تكن لها علّة غائيّة فستكون ظواهر اتّفاقيّة تحدث صدفةً ، بينما القول بالصدفة والاتّفاق باطل .

الشبهة الثانية : أنّه بإنكار العلّة الغائيّة للظواهر الطبيعيّة لا يمكن تقديم تفسير معقول لسيادة النظام والانسجام العجيب على العالم .

الشبهة الثالثة : إذا لم تكن علاقة ضروريّة بين الفعل الطبيعيّ وغايته فإنّ أيّ ظاهرة طبيعيّة لا يمكن التنبّؤ بها ، فمثلاً سوف يكون احتمال نموّ شجرة زيتون من نواة بلوط احتمالاً معقولاً .

ولكي يتّضح الجواب على الشبهة الأولى نرى من الضروريّ أن نبدأ بتقديم توضيح حول الاتّفاق والصدفة ومعانيها المختلفة :

معاني الصدفة :

عندما يقال « إنّ الحادثة الكذائيّة قد وُجدت اتّفاقاً أو صدفةً » فمن المحتمل أن يراد أحد هذه المعاني الستّة :

١ ـ أن يكون المقصود أنّ الحادثة المفروضة ليس لها علّةٌ فاعليّة . ومن البديهيّ أنّ الصدفة بهذا المعنى مستحيلة ، ولكن ذلك لا علاقة له بالمسألة التي هي موضوع البحث .

٢ ـ أن يكون المقصود أنّ فعلاً قد صدر من فاعل على خلاف ما يُتوقّع منه كما يقال « إنّ الشخص الفلانيّ المتّقي قد ارتكب صدفةً ذنباً عظيماً » . ومثل هذه الصدفة ليس أمراً مستحيلاً ، وحقيقة الأمر أنّه في هذه الحالة قد تغلّب عليه غضب أو شهوة خارقة للعادة ، والواقع أنّ ترك الذنب من قبله كان مشروطاً بعدم مثل هذه الحالة الخارقة للعادة والنادرة الوقوع . وعلى أيّ حال فالصدفة بهذا المعنى لا علاقة لها بموضوع البحث .

٣ ـ المقصود أنّ الفاعل قد أدّى فعلاً بإرادته من دون هدف ، فالفعل الإراديُّ قد تحقّق من دون علّة غائيّة . وهذا فرضٌ لا يتّصف بالصحّة أيضاً لأنّه كما أوضحنا في الدرس السابق فإنّ العلّة الغائيّة لا تؤثّر دائماً بصورة واعية ، وفي مثل هذه الموارد التي يتصوّر أنّ الفعل الإراديّ قد تمّ فيها من دون هدف قد كان هناك في الواقع هدف إلّا أنّه لم يكن واعياً تماماً .

٤ ـ أن يكون المقصود أنّ الفاعل قد قام بعمل من أجل هدفٍ خاصّ ولكنّه قد انتهى إلى نتيجة لم يكن يقصد إليها ، مثل أن يحفر شخصٌ الأرض للوصول إلى الماء الجوفيّ ولكنّه صدفةً يجد كنزاً . ومثل هذه الصدفة ليست مستحيلة ، ولا يلزم منها أن يتحقّق الفعل الإراديّ من دون علّة غائيّة ، لأنّ العلّة الغائيّة هي نفس الأمل في الوصول إلى الماء وقد كان موجوداً في نفس الفاعل ، وأمّا تحقّق ذلك الأمل في الخارج فليس له عليّة بالنسبة للفعل ، وإنما هو معلول يترتّب عليه في ظروف خاصّة .

٥ ـ المقصود هو أنّ ظاهرة لم يتعلّق بها قصد أحد على الإطلاق . وهذا هو ما

يراه الماديّون بالنسبة لوجود هذا العالم ، واما راي الإلهيين فهو أن جميع ظواهر هذا العالم تتحقّق طبق الإرادة الإلهيّة ، وسوف يأتي توضيح ذلـك في محلّه إن شاء الله تعالى .

٦ ـ إنّ المقصود هو أنّ ظاهرة لم توجد عن قصد للفاعل القريب الطبيعيّ ، وهذا هو نفس موضوع البحث . ومثل هذه الصدفة (إن صحّ تسميتها بالصدفة) ليست غير مستحيلة فحسبُ ، وإنّما بالالتفات إلى معنى الفاعـل بالـطبع والتسليم بـوجوده هي ضروريّة .

فالآن إذا أخذنا بين الاعتبار المعاني المختلفة للصدفة فسوف يتّضح لنا أنّ إنكار القصد والهدف للفاعل الطبيعيّ لا يعني قبول الصدفة بمعانيها غير الصحيحة .

وفي ضمن ذلك اتّضح الجواب أيضاً على الشبهة الثانية فإنّ إنكار القصد والهدف لطبيعة العالم الكلّيّة (على فرض وجود مثل هذه الطبيعة) أو للطبايع الجزئيّة ـ حسب ما نقل من تعبير عن أرسطو ـ لا يستلزم نفي كون العالم هادفاً ، وحسب عقيدة الإلهيّين يكون كلّ فاعل في العالم أعمّ من المجرّد والمـادّي تحت تسخير الإرادة الإلهيّـة ، وتكون الفاعليّة الإلهيّة فوق كلّ فاعليّة أُخرى ، ولهذا فإنّ أيّ حركة أو سكون في العالم لا يمكن أن لا يكون متعلّقَ الإرادة الإلهيّة ، كما سيأتي توضيحه في فصل معرفة الله ، وبهذا يكتسب النظام والانسجام الذي يسود ظواهر العالم وضوحاً أكبر .

وأمّا بالنسبة للشبهة الثالثة فنقول : إنّ تحقُّق نتائجَ معيّنةٍ دائماً أو في أغلب الأحيان بحيث يمكن التنبّؤ بها ناتج عن السنخيّة بين العلّة والمعلول ، أي إنّ لنواة البلّوط سنخيّة مع شجرة البلّوط فحسبُ دون سائر الظواهر . وقبول السنخيّة بينهما لا يعني التسليم بوجود شيء يسمّى « الميل الطبيعيّ » في نواة البلّوط حتّى نعتبره العلّة الغائيّة لظهور شجرة البلّوط .

اللعالم هدف ؟

كما أشرنا من قبلُ فإنّ الفلاسفة الماديّين يعتبرون جميع ظواهر العالم (عدا ما يوجد بواسطة الإنسان والحيوانات) صدفةً ولا هدف لها (بالمعنى الخامس من معاني الصدفة) ، وأمّا الفلاسفة الإلهيّون فإنّهم يعدّون الظواهر الطبيعيّة أيضاً ذات هدف ، ولكنّهم يبيّنون هدفيّة العالم بصور متنوّعة أهمُّها هذه الوجوه الثلاثة :

١ ـ إنّ الأرسطوئيّين يثبتون لكلّ طبيعة ميلاً خاصّاً نحو غاية معيّنة بحيث يؤدّي إلى حركتها باتّجاهها ، ويقولون إنّ لكلّ العالم طبيعةً أيضاً ، فيكون ميله إلى كماله مودّياً إلى التناسب والانسجام بين أنواع الظواهر الجزئيّة .

وقد نقدنا هذه النظرية وبيّنا وجوه الإشكال فيها .

٢ ـ إنّ بعض الأفلاطونيّين المحدثين وأتباع مدرسة الإسكندريّة وأصحاب الذوق العرفانيّ قالوا : إنّ لكلّ موجود لوناً من الشعور والإرادة وإن كانت بصورة ضعيفة وباهتة ، وعن هذا الطريق يجيبون على بعض الإشكالات الواردة على نظريّة أرسطو .

وحسب هذه النظريّة يصبح كلّ فاعل في العالم فاعلاً إراديّاً ، ولا بدّ حينئذٍ من حذف الفاعل بالطبع والفاعل بالقسر من أقسام الفاعل ، لأنّ الجمع بين قبول الفاعل بالطبع وإثبات الشعور والإرادة لكلّ فاعل (كما هو لازم مجموع كلامهم) يستلزم الجمع بين النقيضين . وكذا لا ينسجم إثبات الشعور للموجودات الطبيعيّة مع ضرورة كون العالم مجرّداً (كما سوف نبيّنه في محلّه) ، وعلى أيّ حال فإنّ أظهر إشكال يرد على هذا القول هو أنّ مثل هذا الموضوع لا يمكن إثباته بالبرهان .

٣ ـ الوجه الثالث هو أنّ كلّ فاعل طبيعيّ فهو فاعل مسخّر، وتوجد فوق فاعليّته فاعليّة المبادىء العالية ، وفي النهاية توجد فاعليّة الله تعالى . وبناءً على هذا تصبح جميع الحوادث ذات هدف وعلّة غائيّة ، إلّا أنّه لا في أعماق الطبيعة بل في ذات الفاعل الذي هو فوق الطبيعة ، وأمّا ما يتحقّق في العالم الطبيعيّ فهي غايات الحركات وليست عللاً غائيّة !

وحسب نظريّة أصالة الوجود لا بدّ من القول أنّ الطبايع بمعنى الماهيّات أُمور اعتباريّة ولا إقتضاء لها بالنسبة لأمور وجوديّة ، وأمّا الوجودات الخاصّة التي تُعتبر أفراداً للطبايع غير ذات الشعور فإنّها لا تتمتّع بإرادة وقصد بالنسبة لكمالها أو لكمال العالَم ، كما أنّها لا إرادة لها أيضاً لعدم ذلك ، إلّا أن علاقات العلّيّة والمعلوليّة قد ربطتها بشكل يؤدّي إلى سيادة النظام العجيب ، وبهذا المعنى يكون لكلّ واحد منها سهم في استقرار هذا النظام ، ولا يعني هذا أنّ لها قصداً وإرادةً بالنسبة إلى ذلك ، وليس هو بمعنى أنّ النظام قد فُرض عليها بصورة قسريّة وجبريّة .

وأمّا حول نسبة الإرادة والهدف لله تعالى فتوجد بحوث دقيقة سوف نتعرّض لها إن شاء الله في فصل معرفة الله .

خلاصة القول

١ ـ يقول أرسطو : إنّ لكلّ موجود طبيعيّ ميلاً نحو كمال معيّن ، واعتبر ذلك العلّة الغائيّة للحركة .

٢ ـ واعتبر العالم بأكمله موجوداً واحداً ، ويؤدي ميله نحو كماله إلى وجود التناسب والنظام بين الأنواع الماديّة .

٣ ـ حسب الكلام المنقول عنه فإنّه يتمّ إثبات العلّة الغائيّة للحركات فحسبُ دون سائر المعلولات .

٤ ـ إذا كان المقصود من « الميل الطبيعيّ » المعنى الحقيقيَّ للميل وهو الملازم للشعور فإنّ ذلك لا ينسجم مع كون الجمادات والنباتات لا شعور لها ، وإن كان المقصود منه معناه الاستعاريَّ فإنّه لا يثبت حقيقة العلّة الغائيّة .

٥ ـ ليس صحيحاً أن نعتبر غاية كلّ حركة كمالاً للمتحرّك ، وبعبارة أُخرى : لا يصحّ أن نعدّ كلّ حركة استكماليّةً ، كما سوف يُبيّن في محلّه .

٦ ـ من الصعب جدّاً إثبات الوحدة الشخصيّة لكلّ العالم ، وعلى فرض ثبوتها لو فرضنا أنّ له روحاً ونسبنا إليه الميل والشوق إلى الكمال ـ بمعناه الحقيقيّ ـ فإنّ لازم ذلك إثبات العلّة الغائيّة للأفعال الإرادية وليس للأفعال الطبيعيّة ، وإذا فرضناه فاقداً للروح فإنّه لا يمكن نسبة الميل الحقيقيّ إليه .

٧ ـ إنّ إنكار العلّة الغائيّة للأفعال الطبيعيّة لا يلزم منه القول بكون الحوادث الطبيعيّة صدفةً بالمعنى الباطل للصدفة .

٨ ـ ولا يلزم منه أيضاً كون العالم لا هدف له إطلاقاً ، لأنّه حسب رأي الإلهيّين تكون جميع الحوادث الطبيعيّة معلولة لله تعالى بالواسطة ، وبالنظر إلى الحكمة الإلهيّة تصبح جميعاً ذات هدف لكنّه من جهة كونها متعلّقاً للإرادة الإلهيّة .

٩ ـ إنّ العلاقة الضروريّة بين الظواهر الطبيعيّة وغاياتها ونتائجها هي بمعنى السنخيّة بين العلّة والمعلول وليس بمعنى إثبات العلّة الغائيّة لفاعلها الطبيعيّ .

١٠ ـ بناءً على القول بأصالة الوجود تكون الطبايع (الماهيّات) أُموراً اعتباريّة ولا يمكن عدّها مقتضية لآثار وجوديّة . وأمّا الوجودات الخاصّة التي تُعتبر أفراد الطبايع

التي لا شعور لها فإنّها لا قصد لها بالنسبة إلى كمالها ولا إلى عدمه ، وإنّما علاقات العلّيّة والمعلوليّة بينها قد أدّت إلى وجود النظام والانسجام في العالم ، وهذه العلاقات من لوازم وجودها وليس مقتضى ماهيّاتها وتكون هذه الوجودات المترابطة تحت تدبير الحكمة الإلهيّة (بالمعنى الذي سوف يُبيّن في محلّه) ، وهذا هـو المعنى الصحيح لكون العالم هادفاً .

الأسئلة

١ ـ اشرح نظريّة أرسطو حول العلّة الغائيّة .

٢ ـ ما هي الإشكالات الواردة على هذه النظريّة ؟

٣ ـ بيِّن معاني الصدفة .

٤ ـ بأيّ معنى يمكن اعتبار الظواهر الطبيعيّة « صدفة » ؟ ثمّ أتكون هذه الصدفة باطلة ؟

٥ ـ مع إنكار العلّة الغائيّة للظواهر الطبيعيّة كيف يمكن تفسير النظام العجيب السائد في العالَم ؟

٦ . أيمكن اعتبار العلاقة الضروريّة بينَ الحركات وغاياتها دليلاً على وجود العلّة الغائيّة للأفعال الطبيعيّة ؟ لماذا ؟

٧ ـ ما هي الإشكالات الناشئة من إثبات الميل والشوق الحقيقيّين للفاعل الطبيعيّ ؟

٨ ـ ما هو المعنى الصحيح لكون العالَم هادفاً ؟

القسم الخامس

المجرّد والمادّي

الدرس الحادي والأربعون

المجرّد والمادّي

وهو يشمل :

- مقدّمة
- مفهوم كلمتي « المجرّد » و « المادّي »
- خصائص الجسمانيّات والمجرّدات

مقدّمة :

ذكر الفلاسفة تقسيماتٍ أوليّةً لمطلق الموجود ، من جملتها تقسيمه إلى واجب الوجود وممكن الوجود ، وبما إنّه قد لوحظت العلاقة بين الماهيّة والوجود في هذا التقسيم (أنّ الوجوب والإمكان مأخوذان من مادّة القضيّة في الهليّة البسيطة) فهو أكثر انسجاماً مع القول بأصالة الماهيّة ، وأمّا بناءً على القول بأصالة الوجود فإنّه يمكن تقسيم مطلق الموجود إلى المستقل والرابط ، أو الغنيّ والفقير . أي إذا كان الموجود ليس محتاجاً إلى الغير على الإطلاق وحسب الاصطلاح كان « موجوداً بنفسه » فهو غنيّ ومستقلّ ، وفي غير هذه الصورة يكون فقيراً ورابطاً .

ومن الواضح أنّ المقصود من الغنى والاستقلال هو الغنى المطلق والاستقلال المطلق ، وإلّا فإنّ أيّ علّة فهي تتمتّع بالغنى والاستقلال النسبيّين بالإضافة إلى معلولها .

ويكون الموجود الفقير والرابط أو ممكن الوجود الملازم للمعلوليّة بديهيّاً ، وأمّا الموجود الغنيّ والمستقلّ المطلق أو واجب الوجود بالذات الملازم للعليّة الأولى فإنّه يتمّ إثباته بالبرهان ، كما أشرنا إلى ذلك في فصل العلّة والمعلول ، وسوف يأتي توضيح أكبر له في فصل معرفة الله .

ويقسّم الفلاسفة أيضاً الماهيّات الممكنة الوجود إلى قسمين هما الجوهر والعرض ، فالماهيّة التي لا تحتاج في وجودها إلى موضوع[1] تُسمّى « الجوهر » والتي

(١) لا بدّ أن نعلم أن مقصود الفلاسفة من كلمة « الموضوع » هنا مفهوم أخصّ من « المحلّ » لأنّهم يستعملون

تحتاج إلى موضوع ، وبعبارة أخرى فهي حالة وصفة لموجود آخر تَسمّى « العرض » .

وقد أشرنا فيما مضى إلى أنّ المشهور بين الفلاسفة هو أنّ للماهيّات العرضيّة ـ حسب الاستقراء ـ تسعة أجناس عالية ، فإذا أُضيف إليها « الجوهر » اكتملت المقولات العشر .

ويبدو أنّ مفهومَي الجوهر والعرض من المعقولات الثانية الفلسفيّة التي يتمّ الحصول عليها من المقارنة بين الموجودات ببعضها . مثلاً عندما يقيس الإنسان وجود الحالات النفسيّة (وليس ماهيّاتها) إلى وجود النفس (لا ماهيّاتها) يلاحظ أنّ وجود الكيفيّات الانفعاليّة كالخوف والأمل والفرح والحزن و . . . قائم بوجود النفس، ومع فرض عدم النفس لا يبقى مجال لوجودها . بخلاف وجود النفس فإنّه غير محتاج إليها ويمكن أن يتحقّق بدونها . وبالالتفات إلى هذه المقارنة يمكننا تقسيم الموجودات إلى قسمين : أحدهما يُسمّى بـ « العرض » ، والثاني بـ « الجوهر » .

فإذا اعتبر أحدٌ مفهوم الجوهر مساوياً لـ « غير العرض » فإنّه يستطيع تقسيم مطلق الموجود إلى الجوهر والعرض ، ويعدّ وجود الواجب تبارك وتعالى أحد مصاديق الجوهر ، كما فعل بعض الفلاسفة الغربيّين ، وعندئذٍ يصبح هذا التقسيم من جملة التقسيمات الأوّليّة للوجود . إلاّ أنّ الفلاسفة المسلمين جعلوا الماهيّة الممكنة الوجود مقسماً للجوهر والعرض ، ومن هنا فإنّهم لا يعتبرون إطلاق الجوهر على واجب الوجود بالذات صحيحاً .

ومن ناحية أُخرى فإنّ بعض الفلاسفة الغربيّين شكّكوا بنحوٍ أو بآخر في وجود الجوهر ، فباركلي مثلاً أنكر الجوهر الجسمانيّ ، وشكّك هيوم حتّى في الجوهر النفسانيّ . ولكن الذين يسلّمون بوجود الأعراض الخارجيّة وينكرون وجود جواهرها يُثبتون ـ بشكل لا شعوريّ ـ عدّة أنواع من الجوهر مكان النوع الواحد منه ! لأنّنا لو لم نعتبر الظواهر النفسيّة أعراضاً للنفس لكانت غير محتاجة إلى موضوع ، وحينئذٍ تغدو كلّ واحدة منها جوهراً خاصّاً ، وكذا صفات الأجسام فإننا إذا لم نعتبرها محتاجة إلى موضوع فلا بدّ أن تكون كلّ واحدة منها جوهراً جسمانياً ، لأنه ليس المقصود من الجوهر سوى هذا وهو أنّ موجوداً ممكن الوجود ليس بحاجة إلى موضوع .

كلمة المحلّ في مورد الجوهر الذي يحلّ فيه جوهر آخر (أي صورة أُخرى) أيضاً .

وإلى جانب هذه التقسيمات يمكن الأخذ بعين الاعتبار تقسيماً آخر عامّاً وأوّليا لمطلق الموجود ، وهو تقسيمه إلى المجرّد والمادّي ، أي إنّ الوجود العينيّ إمّا أن يكون من قبيل وجود الجسم والصفات الجسمانيّة ، وفي هذه الصورة يُسمّى بـ « المادّي » ، وإمّا أن لا يكون كذلك وهو المسمّى بـ « المجرّد » .

وكما تلاحظون فإنّ هذا التقسيم لا يختصّ بممكن الوجود ، لأنّ أحد قسميه (وهو المجرّد) يشمل واجب الوجود أيضاً . ولا يختصّ كذلك بالجوهر ولا بالعرض ، لأنّ كلًّا من المجرّد أو الماديّ يمكن أن يكون جوهراً أو عرضاً ، فالنفوس والمجرّدات التامّة مثلاً هي من قبيل الجواهر المجرّدة ، والأجسام هي من قبيل الجواهر الماديّة ، والكيفيّات النفسيّة هي من قبيل الأعراض المجرّدة ، والكيفيّات المحسوسة تُعتبر من جملة الأعراض الماديّة .

ونحن في هذا المجال نجعل هذا التقسيم محطَّ أنظارنا ، وبعد توضيح مفاهيمهما نقوم ببيان خصائصهما العامّة ، ثمّ نُلقي الضوء على التقسيمات الثانويّة وأحكامها ، وفي ضمن ذلك ندرس الجواهر والأعراض أيضاً .

مفهوم كلمتي « المجرّد » و « المادّي » :

إنّ كلمة المجرّد اسم مفعول من « التجريد » ، وهي تستدعي في الذهن معنى أنّ شيئاً كان له لباس أو قشرة وقد نُزعت عنه . ولكنّها في اصطلاح الفلاسفة تُستعمل في معنى يقابل « المادّي » ، والمقصود منها هو ذلك الموجود الذي ليس له خصائص الأشياء المادية ، ولا يُلتفت أصلاً إلى أنّه في السابق كان له مادّة ثمّ تجرّد منها ، أو من أيّ شيء آخر ، وهي تعني في الواقع « غير «المادّي» . ولهذا فلِكَي نفهم معناها الدقيق لا بدّ أوّلاً من توضيح مفهوم كلمة « المادّي . ولمّا كانت هذه الكلمة منسوبة إلى «المادّة » فلا بدّ من بيان معاني كلمة المادّة .

فالمادّة تعني في اللغة الشيء الذي يُمِدّ أو يعطي امتداداً وتُستعمل باصطلاح العلوم في عدّة معانٍ :

١ ـ فالمنطقيّون يسمّون الكيفيّة الواقعيّة للنسبة بين موضوع القضيّة ومحمولها (الضرورة ، الإمكان ، الامتناع) بـ « مادّة القضيّة » .

٢ ـ ويطلقون أيضاً على القضايا التي يُشكِّل منها القياس ، بقطع النظر عن

شكلها وهيئتها التركيبيّة ، « مادّة القياس » .

٣ ـ وفي الفيزياء تطلق المادّة على الموجود الذي يتميّز بصفات خاصّة من قبيل الحجم والجذب والطرد وقابليّة الاحتكاك و. . . . ، ويستعملونها في مقابل القوّة والطاقة .

٤ ـ وفي الفلسفة تطلق المادّة على الموجود الذي يُعِدّ الإرضيّة لظهور موجود آخر ، كما يكون التراب مهيِّئاً لظهور النباتات والحيوانات ، ولهذا يكون المعنى الفلسفيُّ لهذه الكلمة يتضمّن معنى الإضافة والنسبة .

ويسمّي الفلاسفة أوّل مادّة لجميع الموجودات الجسمانيّة بـ « مادّة الموادّ » أو « الهيولى الأولى » ، وهم يختلفون حول حقيقتها ، فأتباع أرسطو يعتقدون أنّ الهيولىٰ الأولى ليس لها أيُّ لون من ألوان الفعليّة ، وحقيقتها ليست سوى كونها قوّةً واستعداداً للفعليّات الجسمانيّة . وسوف يأتي البحث عن ذلك فيما بعد .

والحاصل : أنّ كلمة الماديّ في اصطلاح الفلاسفة تُستعمل في مورد الأشياء التي لها نسبة إلى مادّة العالم ويكون وجودها محتاجاً إلى مادّة قبليّة ، وأحياناً تُستعمل بمعنى أعمَّ من ذلك حيث تشمل حينئذٍ المادّة نفسها ، وتصبح مساويةً من ناحية الاستعمال لكلمة « الجسمانيّ » . وأمّا كلمة « المجرّد » فهي بمعنى غير المادّي وغير الجسمانيّ ، أي الشيء الذي لا هو جسم ولا هو من قبيل صفات الأجسام وخصائصها .

خصائص الجسمانيّات والمجرّدات :

لقد عُرّف الجسم بصور مختلفة أشهرها :

١ ـ الجسم جوهر ذو أبعاد ثلاثة (الطول ، العرض ، السّمك) . وقيل بدقّة أكبر : إنّه جوهر يمكن فرض ثلاثة خطوط متقاطعة فيه بحيث تحصل زوايا قائمة من تقاطع تلك الخطوط الثلاثة .

وأضافوا عبارة « يمكن فرض » ليكون شاملاً للكرة أيضاً ، لأنه في الكرة لا توجد بالفعل مثل هذه الخطوط ، ولكنّه يمكن فرضها فيها ، كما يمكن بقطعها أن توجد مثل هذه الخطوط .

٢ - نُقل عن المتكلّمين قولُهم في تعريف الجسم : إنّه جوهر يملأ الفضاء . وحسب الاصطلاح فهو « يشغل حيّزاً » .

٣ - يقول شيخ الإشـراق في تعريفـه : إنه جـوهر يمكن جعله مـورد الإشارة الحسيّة .

وهنا بحوث حول هذه التعاريف ، فهل كلّ واحد منها « حدّ تامٌ منطقيٌّ » أم لا ؟ ولكنّنا لا نجد ضرورة للتعرّض لها .

وعلى أي حال فإنّ أوضح خصائص الجسم هو امتداده في ثلاث جهات ، ولهذه الميزة لوازم ، من جملتها أنّه قابل للانقسام عقلاً إلى ما لا نهاية في الجهات الثلاث ، والآخر أنّ له مكاناً ، ولكنّه لا بمعنى أنّ المكان فضاء مستقلّ عن الأجسام ثمّ يُملأ بها ، وإنّما بالمعنى الذي سوف يأتي في توضيح المكان . والثالث أنّ مثل هذا الموجود يكون بالطبع قابلاً للإشارة الحسيّة ، لأنّ الإشارة الحسيّة تتمّ بالالتفات إلى المكان ، فكلّ ما كان ذا مكان فهو قابل للإشارة الحسيّة . وبالتالي فإنّ للموجود الجسمانيّ امتداداً رابعاً هو الذي يُعبّر عنه بـ « الزمان » ، وسوف يأتي البحث حول حقيقة الزمان فيما بعد .

وأمّا الجسمانيّات والأمور الماديّة بالمعنى الخاصّ الذي لا يشمل نفس الجسم والمادّة فهي عبارة عن توابع وجود الأجسام ، وبعبارة أُخرى فهي الأمور التي لا تتحقّق بشكل مستقلّ عن الأجسام . وأهمُّ خصائصها أنّها قابلة للإنقسام تبعاً للجسم ، وبناءً على هـذا فإنّ الـروح المتعلّق بالبـدن ، وله اتّحـاد معه بـأحـد المعـاني ، لا يُعتبـر « جسمانيّاً » لأنّه لا يقبل الإنقسام حتّى تبعاً للبدن ، بخلاف صفات الأجسام وأعراضها مثل اللون والشكل اللذين يقبلان الانقسام بتبع الجسم ، ولهذا يُعتبران من « الأمور الجسمانيّة » .

وبالالتفـات إلى خصائص الأجسـام والجسمانيّـات يمكننا أن نعـدّ ما يقـابلها خصائص للمجرّدات . أي إنّ الموجود المجرّد لا يقبل الانقسام وليس له مكـان ولا زمان . وهناك قسم واحدٌ من الموجودات المجرّدة فحسب يمكن نسبة المكان والزمان إليه بالعرض ، وذلك هو النفس المتعلّقة بالبدن وشؤونه ، أي يمكن القول : في المكان الذي يوجد البدن فالروح أيضاً فيه موجود ، وفي الزمان الذي يوجد البدن فالروح أيضاً موجود في ذلك الزمان . ولكن هذه المكانيّة والزمانيّة في الواقع صفة للبدن ، ونتيجةً لتعلّق واتّحاد الروح بالبدن فإنّها تُنسب للروح مجازاً ومسامحةً .

ولا بدّ من التنبيه على أنّ العرفاء والفلاسفة الإشراقيّين قد أثبتوا نوعاً ثالثاً من الموجودات هو برزخ ووسط بين المجرّد الكامل والمادّي المحض وسمّوه بـ « الموجود المثاليّ » ويُسمّى في اصطلاح صدر المتألّهين وأتباعه باسم « المجرّد المثاليّ والبرزخيّ » ، كما أنه قد يُطلق عليه أحياناً اسم « الجسم المثاليّ » . وسوف يتّضح هذا الموضوع أكثر فيما بعد .

خلاصة القول

من التقسيمات الأوّليّة للموجود تقسيمه إلى واجب الوجود وممكن الوجود ، أو الموجود بنفسه والموجود بغيره ، أو الموجود الغنيّ والفقير .

٢ ـ التقسيم الآخر هو إذا كان الموجود محتاجاً إلى موضوع وحالةً وصفةً لموجود آخر فهو العرض ، وفي غير هذه الصورة فهو الجوهر . فإن كان مقسم هذا التقسيم هو مطلق الموجود فهو من التقسيمات الأوّليّة ، وإن كان الموجود الممكن الوجود (كما يقول الفلاسفة المسلمون) فهو يُعتبر من التقسيمات الثانويّة .

٣ ـ ومن التقسيمات الأوّلية الأُخرى للموجود تقسيمه إلى المجرّد والماديّ ، لأنّ مقسمه مطلق الموجود ، ولا اختصاص له بممكن الوجود أو الجوهر أو العرض .

٤ ـ إنّ كلمة « المجرّد » تعني في اللغة ما نُزِع عنه شيء ، وتستعمل في اصطلاح الفلاسفة في مقابل « الماديّ » .

٥ ـ للمادّة اصطلاحان منطقيّان : أحدهما مادّة القضايا (الوجوب ، الإمكان ، الامتناع) ، والآخر مادّة القياس ، أي مقدّماته بقطع النظر عن شكلها وهيئتها التركيبيّة . وهناك اصطلاحٌ فيزيائيٌّ للمادّة وهو عبارة عن ذلك الموجود الذي يتميّز بصفات معيّنة من قبيل الحجم والجذب والطرد .

٦ ـ المادة في اصطلاح الفلسفة عبارة عن الجوهر الذي يصبح أرضيّةً لظهور موجود آخر ، مثل التراب فإنّه مادّة للنباتات والحيوانات .

٧ ـ لقد عرفوا الجسم بثلاث صور :

أ ـ عرّفه الفلاسفة بأنّه : جوهر يمكن فرض ثلاثة خطوط متقاطعة فيه بحيث توجد زوايا قائمة في محلّ تقاطعها .

ب ـ وعرَّف المتكلمون الجسم بأنّه « جوهر يشغل حيّزاً » .

جـ ـ وعرّفه شيخ الإشراق بأنّه جوهر قابل للإشارة الحسيّة .

٨ ـ إنّ أبسط تعريف للجسم هو : جوهر ذو امتداد في ثلاث جهات ، ولازم ذلك أنه أوّلاً : قابل للتقسيم إلى ما لا نهاية في كلّ واحدة من الجهات الثلاث ، ثانياً : هو ذو مكان ، ثالثاً : قابل للإشارة الحسيّة ، رابعاً : له امتداد زمانيّ .

٩ ـ الجسمانيّ عبارة عن الموجود الذي يكون تابعاً لوجود الأجسام ، وهو لا يتحقّق ولا يبقى مستقلاً عنها ، وأهمّ ميزة له أنّه يقبل الانقسام تبعاً للجسم . ومن هنا فإنّه لا يمكن عدُّ الروح جسمانيّاً ، لأنّه ليس جسماً ولا هو يقبل الانقسام بتبع الجسم ، وعلاوةً على ذلك فإنّه يبقى أيضاً مستقلاً عن البدن .

١٠ ـ أثبت العرفاء والفلاسفة الإشراقيّون لوناً آخر من الموجودات كواسطة بين المجرّد الكامل والماديّ المحض ، وسمّوه أحياناً بـ « المجرّد المثالي » وأحياناً أخرى بـ « الجسم المثاليّ » .

الأسئلة

١ - بيِّن أهمّ التقسيمات الأوّليّة للموجود .
٢ - اشرح مفهومَي الجوهر والعرض وأثبت وجودهما .
٣ - في أيّـة صورة يمكن اعتبـار تقسيم المـوجـودات إلى الجـوهـر والعـرض من التقسيمات الأوّليّة ؟
٤ - بيِّن الاصطلاحات العلميّة لـ « المادّة » .
٥ - وضّح معنى كلمتي المجرّد والمادّي .
٦ - بيِّن تعاريف الجسم .
٧ - ما هي أهمُّ خصائص الأجسام ؟
٨ - بيِّن معنى كلمة « الجسمانيّ » وخصائص الموجودات الجسمانيّة .
٩ - أيمكن عدُّ الروح أمراً جسمانيّاً ؟
١٠ - ما هو الموجود المثاليّ ؟

الدرس الثاني والأربعون

ما هو المكان ؟

وهو يشمل :

- مقدّمة
- مسألة الزمان والمكان
- الفرق بين «المكان » و أين » ، وبين « الزمان » و « متىٰ » .
- حقيقة المكان

مقدّمة :

إنّ موضوع الزمان والمكان من المواضيع الفلسفيّة المهمّة التي اهتمّ بها دائماً العلماء والفلاسفة ، وقد احتفظ بحداثته وطراوته باستمرار ، ولم يطرأ عليه القدم ولا تراكم عليه غُبار النسيان ولم يُقبر في متاحف الآثار . ومع أنّ نوابغ الفلسفة في الشرق والغرب قد أطالوا فيه التفكير وتحدّثوا عنه ، ومن جملتهم فيلسوف الشرق الكبير ابن سينا الذي أسهب في الكلام عنه في طبيعيّات الشفاء إلاّ أنّ المجال لا يزال واسعاً للتأمّل فيه والتعمّق في زواياه .

ونظريّات الفلاسفة وأصحاب الرأي مختلفة ومتناقضة حول الزمان والمكان وتشتمل على آراء غريبة ، قلّ من المسائل الفلسفيّة ما يمكن مقارنته إلى هذه المسألة في هذا المضمار . فمثلاً من جهةٍ اعتبر البعض الزمان والمكان من الجواهر المجرّدة ، ومن جهة أُخرى نزل به البعض الآخر إلى حدّ اعتباره من الأُمور الوهميّة ، واعتبره « كانت » الفيلسوف الألمانيُّ الشهير من الأُمور الذهنيّة ، وحسب تعبيره « صورة الحسّاسيّة » ، ولكن أغلب الفلاسفة عدّه من الأعراض الخارجيّة .

ومن بين هؤلاء حاز قصب السبق الفيلسوف الإسلاميُّ الكبير صدر المتألّهين الشيرازيّ في مسألة الزمان ، فعرض نظريةً مهمّةً ومحكمةً جدّاً يمكن اعتبارها القول الفصل في هذه المسألة .

ويمكن جعل هذه النظريّة أيضاً أساساً مكيناً لإثبات الحركة الجوهريّة التي يُعتبر

تبيينها الفلسفيُّ من ابتكارات هذا الفيلسوف العظيم على أقلّ تقدير ، كما سوف يتّضح خلال الدروس القادمة .

ولمّا كنّا قد اعتبرنا في الدرس الماضي الاتّصاف بالزمان والمكان من خصائص الماديّات فقد رأينا من المناسب أن نقوم بتوضيح للمكان والزمان .

مسألة الزمان والمكان :

يوجد في جميع اللغات ما يعادل كلمتي المكان والزمان ، وكلّ الناس يقولون بنسبة الأشياء الماديّة إلى المكان والزمان ويبيّنون ذلك بصور مختلفة كقولهم : تلك هي الشمس في السماء ، البحر مكان لحياة الأسماك ، الكتاب على المنضدة ، و . . .

كما أنّهم يقولون : ولد نبيُّ الإسلام الأكرم صلىّ الله عليه وآله وسلّم في القرن السادس الميلاديّ ، وفي زمان هذا النبيّ العظيم جرت حروب بين المسلمين والكافرين ، كانت المدرسة معطّلة أمس ، و . . . .

وإجمالاً فإنّ الفهم العامّ قائم على أنّ لكلّ جسم مكاناً ، بل أغلب الناس يعمّم هذا الحكم فيظنّ أنّه ليس هناك موجود من دون مكان ، كما أنّ البسطاء يتصوّرون لله تعالى أيضاً مكاناً في السماوات أو ما هو أرفع منها ، ومن البديهيّ أنّه تصوُّر خاطىء وسوف يُبيَّين في محلّه . ومثل هذه الأقوال تجري في الزمان ونسبة الأشياء والظواهر إليه .

والفيلسوف يأخذ على عاتقه مهمّة التعرّف على حقائق الأشياء وتبيينها للآخرين ، ولهذا فهو مطالَب بالجواب على هذا السؤال : ما هي حقيقة المكان والزمان ؟ ولا سيّما إذا التفتنا إلى أنّنا نصادف هذه المفاهيم في كثير من المسائل الفلسفيّة ، كما مرّ علينا في الدرس الماضي حيث اعتبرنا المكان والزمان من خصائص الأمور الماديّة ، وسوف نقوم في فصل معرفة الله بسلب المكان والزمان عن الله تعالى .

المشكلة الأُولى التي تواجهنا في توضيح حقيقة المكان والزمان وتُحوّلها إلى مسألة شائكة هي أنّ المكان والزمان ليسا قابلين للتجربة الحسّيّة ، ولا ينالهما أيُّ عضو حسّيّ ، فلا يمكن رؤيتهما بالعين ، ولا لمسهما باللامسة ، ولا يتيسّر إدراكهما بأيّ حسٍّ آخر ، وفي نفس الوقت فنحن ننسب الأشياء المحسوسة إليهما بحيث نعتبرهما من شؤون العالم المادّي المحسوس . ولهذا اعتبرهما « كانت » قناتين ذهنيّتين لمعرفة

الظواهر العينيّة ولم يعدّهما من الأُمور العينيّة الخارجيّة ، واعتبرتهما فئةٌ أُخرى من العلماء أُموراً وهميّة . ومن جهة أُخرى فإنّ مجموعة من الفلاسفة لمّا لم تستطع إنكار وجودهما الخارجيّ ولم تستطع أيضاً أن تنسب إليهما وجوداً ماديّاً فقد اندفعت للاعتقاد بأنّهما مجرّدان ، وأخيراً فإنّ كثيراً من الفلاسفة اعتبرهما من الأعراض المادية التي يثبت وجودها بتكاتف الحسّ والعقل .

ومن الطبيعيّ أنّ كلّ فئة قد أقامت دليلاً أو أكثر لإثبات نظريّتها ، وحاولت نقد أدلّة الآخرين ، وصدر المتألّهين في مورد المكان يؤيّد القول المنقول عن أفلاطون وهو كون الفضاء مجرّداً ، وإن كان هناك شكٌ في مدى صحّة نسبة هذا القول إلى أفلاطون ، وهو يستحقّ التحقيق .

ومن الواضح أنّ دراسة جميع الأقوال وتسليط النقد على جميع الأدلّة ليس مما يتّسع له مثل هذا الكتاب فلهذا نحن نكتفي بذكر أشهر الأقوال لننتقل إلى شرح النظريّة التي نتبنّاها .

الفرق بين « المكان » و « أين » ، وبين « الزمان » و « متىٰ » :

قبل الدخول في صميم البحث عن حقيقة المكان والزمان لا بدّ من التذكير بملاحظة ، وهي أن الفلاسفة يفرّقون بين مفهوم « المكان » و « أين » ، وكذا بين مفهوم « الزمان » و « متى » ، فيعدون مفهوم « أين » و « متىٰ » من المفاهيم النسبيّة الحاصلة من نسبة الشيء إلى المكان والزمان ، وهما يندرجان في جدول مقولات أرسطو ضمن المقولات السبع العرضيّة النسبيّة ، وإن كان يبدو لنا أنّه لا ينبغي عدُّ مثل هذه المفاهيم من جملة المفاهيم الماهويّة والمقولات ، ووجه ذلك واضح بالالتفات إلى خصائص أنواع المفاهيم التي تعرّضنا لها في الدرس الخامس عشر .

وعلى أيّ حال فإنّ الأرسطوئيّين يعتقدون أنّ مفهوم « أين » ومفهوم « متى » كلّ واحد منهما يُعتبر مفهوماً ماهويّاً مستقلاً ومقولةً خاصّة ، ولا علاقة لهما بماهيّة الزمان وماهيّة المكان ، والآخرون أيضاً لا يشكّون في أنّ مثل هذه المفاهيم تحصل من النسبة إلى الزمان والمكان ، وهما يختلفان عن مفهومي المكان والزمان ، ولهذا لا بدّ من الانتباه حتّى لا نتورّط في الخلط بين البحث حول المكان والزمان والبحث حول هذه المفاهيم النسبيّة والإضافيّة .

حقيقة المكان :

لقد نُقلت أقوال نادرة في ماهيّة المكان لكنّها ضعيفة جدّاً ولا تستحقّ البحث والدراسة ولا يقول بها فيلسوف ذو مكانة مرموقة ، مثل القول بأنّ المكان عبارة عن هيولى الأجسام ، أو هو عبارة عن صورها وفعليّاتها ، أو هو فضاءٌ جسمانيٌّ مستقلّ قد وضع فيه العالم .

ومن بين تلك الأقوال يوجد قولان مشهوران ، نُقل أحدهما عن أفلاطون وأيّده بعض حكماء الإسلام من قبيل صدر المتألّهين ، ونُقل الآخر عن أرسطو وتبنّاه أكثر الحكماء المسلمين مثل الفارابيّ وابن سينا .

أمّا النظريّة المنقولة عن أفلاطون فهي أنّ المكان بُعدٌ جوهريٌّ مجرّد وهو مساوٍ لحجم العالم .

وظاهر هذا القول يبدو عجيباً ، لأنّ الموجود المجرّد وإن كان من قبيل المجرّدات المثاليّة والبرزخيّة لا نسبة له مع الموجودات المادّية ، ولا يمكن اعتباره ظرفاً لها . لكنّه يحتمل وقوع اشتباه في نقل وترجمة هذا الكلام ، أو أنّ المقصود من لفظ « المجرّد » ليس هو معناه الاصطلاحيّ ، ويؤيّد هذا أنّ « السيّد الداماد » أنكر نسبة هذا القول إلى أفلاطون[١] .

وحسب هذا الاحتمال يمكن تفسير الكلام المذكور بهذه الصورة وهي أنّ المكان هو نفس حجم العالم إذا أُخذ بعين الاعتبار بصورة مستقلّة (فهو قد « جُرّد » بهذا المعنىٰ) .

وأمّا النظريّة المنقولة عن أرسطو فهي أنّ المكان عبارة عن السطح الداخليّ لجسم مماسّ للسطح الخارجيّ لجسم آخر ، مثل السطح الداخليّ للقدح المماسّ للسطح الخارجيّ للماء الذي صُبّ فيه .

وقد أشكلوا على هذه النظريّة بأنّه إذا فرضنا سمكة واقفة وسط نهرٍ جارٍ فلا شكّ أنّ سطح الماء المماسّ لسطح بدن السمكة يتغيّر باستمرار ، وبناءً على هذه النظريّة لا بدّ من القول أنّ مكانها يتغيّر باستمرار ، بينما الفرض أنّها واقفة في مكانها ولم يطرأ عليها تغيُّر مكانيّ .

---

(١) ليرجع من أحبَّ إلى القبسات ، ص ١٦٤ .

والملاحظة الدقيقة الأخرى التي لا ينبغي الغفلة عنها هي أنّ التعريف المذكور مكوَّن من مفهومين أساسيَّين : أحدهما السطح الداخليّ للجسم الحاوي ، والآخر تماسّه مع السطح الخارجيّ للجسم المحويّ . أمّا « السطح » فهو من قبيل « المقدار » ومن مقولة « الكم » ، وأمّا « التماسّ » فهو من مقولة « الإضافة » حسب نظريّة أتباع أرسطو ، ومن الجمع بين مقولتين لا توجد مقولة ثالثة ، ومن ناحية أُخرى فالتماسّ حالة عرضيّة للسطح المذكور ، ومن هنا فإنّه لا يمكن اعتبارها فصلاً له ومن جملة ذاتيّاته ، وعلى هذا فلا يمكن عدّها لوناً خاصّاً من مقولة الكم المتّصل .

وعلى أيّ حال فإنّ هذا السؤال يبقى مطروحاً :

من أيّ مقولة يكون المكان ؟

يبدو لنا : أوّلاً أنّ مفهوم المكان ليس من المفاهيم النفسيّة مثل الإنسان والحيوان أو اللون والشكل ، وإنّما هو مفهوم إضافيّ وقياسيّ يشتمل على معنى النسبة والإضافة إلى الشيء ذي المكان ، ولكي نحصل على هذا المفهوم لا بدّ من المقارنة بين شيئين من زاوية معيّنة حتّى نعدّ أحدهما مكاناً للآخر ، وهذا الأمر علامة على أنّ المكان ليس من قبيل المفاهيم الماهويّة وليس من جملة المقولات ، حتّى نكون بصدد تعيين مقولته ، وإنّما هو مفهوم انتزاعيّ .

ثانياً : لكي نعدُّ شيئاً مكاناً لشيء آخر لا يلزم أن نأخذ بعين الاعتبار ماهيّته الخاصّة أو جوهره ، فمثلاً عندما نعتبر القدح مكاناً للماء ليس من جهة كونه جسماً زجاجيّاً ، أو عندما نسمّي الماء مكاناً للأسماك فليس ذلك من جهة كونه مايعاً مركّباً من الأوكسجين والهيدروجين ، وإنّما من جهة أنّه يتّسع للشيء ذي المكان ، فالذي يلاحظ في الحقيقة إنّما هي ظرفيّته وليس جوهره .

بالالتفات إلى هاتين الملاحظتين يمكن القول : كلّما أخذنا بعين الاعتبار مقداراً من حجم العالم بصورة منفصلة وقسناه مع الجسم الحالّ فيه فإنّ هذا الحجم يعتبر مكاناً له .

وتحسن الإشارة إلى أنّ المكان أحياناً يطلق على مقدار الحجم الذي يتّسع لأكثر من الشيء المنسوب إليه ، كما يسمّون البيت والمدينة مكاناً لشخص معيّن .

وقد كان الفلاسفة ملتفتين إلى هذه الملاحظة وقد سمَّوا هذه الأمكنة بـ «الأمكنة غير الحقيقيّة » .

والحاصل : أنّ المكان الحقيقيّ لأيّ شيء هو عبارة عن ذلك المقدار من حجم العالم المساوي لحجم الجسم المنسوب إلى المكان من جهة كونه حالاً فيه

ومن جملة النتائج الحاصلة من هذا التحليل الفلسفيّ هو أنّ المكان تابع للعالم ، ولا يمكن أن يكون له وجود قبل ظهور العالم أو بعد فنائه ، كما أنّه لا يمكن اعتبار حجم شيء أو سطحه موجوداً مستقلاً ، ولا يمكن القول أنّ لهما خلقاً وإيجاداً مستقلاً ، وإنّما هذه المفاهيم كالحجم والسطح هي أساساً عاكسةٌ لوجوه من وجود الأجسام ينظر إليها الذهن بشكل منفصل ، ومن هنا يمكن عدُّ مثل هذه الأمور ـ التي تعتبر أعراضاً ـ من شؤون وجود الجواهر الماديّة .

وبالتعمّق في هذا الموضوع يتّضح لنا السبب في اختصاص المكان بالأجسام ، ولماذا يعتبر من خصائص الموجودات الماديّة . وذلك لأنّ منشأ انتزاعه ليس شيئاً سوى حجم الأجسام .

خلاصة القول

١ ـ إنّ السبب في صعوبة تبيين حقيقة المكان والزمان هو أنّ أيّاً منهما لا تناله التجربة الحسّيّة بصورة مباشرة ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإنّهما يعتبران من الأمور المتعلّقة بالعالم المادّيّ المحسوس . وقد أدّى هذا الأمر إلى أن يعتبرهما « كانت » من الأمور الذهنيّة ، وحسب اصطلاحه « صورة الحسّاسية » ، واعتبرهما البعض الآخر من الأشياء الوهمية ، وعدّهما البعض مجرّدين ، والبعض الآخر ماديَّين .

٢ ـ ما يُسمّى باسم مقولة « أين » ومقولة « متىٰ » إنّما هما مفهومان حاصلان من النسبة إلى المكان والزمان ، ولا ينبغي أن يتصوّر أحد أنّ المكان هو نفس مقولة « أين » ، أو أنّ الزمان هو نفس مقولة « متىٰ » . مع أنّ مفهوم « أين » و « متى » وسائر المفاهيم المشتملة على النسبة هي في الحقيقة ليست من المفاهيم الماهويّة ولا ينبغي عدّها من المقولات .

٣ ـ يُنقل عن أفلاطون القولُ بأنّ المكان بُعدٌ جوهريٌّ مجرّد وهو مساوٍ لحجم العالم ، وقد أيّد هذا القول صدر المتألّهين .

٤ ـ وظاهر هذا القول يبدو عجيباً لأنّ الموجود المجردّ لا يمكن اعتباره ظرفاً للموجود المادّي . ولعلّ اشتباهاً قد حصل في نقل أو ترجمة قوله ، ويحتمل أن يكون تفسير قوله بهذه الصورة ، وهي أنّ المكان هو نفس حجم العالم ، وذهن الإنسان « يجرّده » عن الأجسام ، أي إنّه ينظر إليه بشكل مستقلّ عنها .

٥ ـ نُقل عن أرسطو قوله أنّ المكان عبارة عن السطح الداخليّ للجسم الحاوي المماسّ للسطح الظاهريّ للجسم المحويّ ، وقد تبنّى هذا القول كلّ من الفارابيّ وابن سينا .

٦ ـ وقد أشكلوا على هذا القول بأنّه حسب هذه النظريّة إذا كان هناك جسم ساكن وسط جسم متحرّك فلا بدّ من اعتبار مكانه ثابتاً ـ من ناحية ـ لأنّ الفرض كونه ساكناً ، ومن ناحية أُخرى لا بدّ من اعتبار مكانه متغيّراً لأنّ السطح المماسّ له في حالة تغيير مستمرّ .

٧ ـ بما أنّ مفهوم « السطح » من مقولة الكم ، ومفهوم «المماسّ» من مقولة الإضافة فإنه لا يمكن عدُّ مجموعها مقولة ثالثة ، وأيضاً من جهة كون التماسّ حالةً عرضيّة للسطح المذكور فإنّه لا يمكن عدُّه فصلاً مقوّماً لنوع من الكميّة . وبالتالي فإنّ هذا السؤال يبقى مطروحاً على حاله :

من أيّ مقولة يعتبر المكان ؟

٨ ـ يبدو لنا أنّ مفهوم المكان ليس من المفاهيم النفسيّة والماهويّة ، وإنّما هو مفهومٌ قياسيٌّ وانتزاعيٌّ يحصل من المقارنة بين شيئين من زاوية خاصّة ، وتلك الزاوية هي حلول أحدهما في الآخر . وفي الواقع فإنّ سعة وحجم أحدهما عندما يقاس بالآخر فإنّ هذا الحجم يصبح منشأ لانتزاع مفهوم المكان .

٩ ـ بالالتفات إلى هذه الملاحظات يمكن تعريف المكان بهذه الصورة : المكان الحقيقيُّ لأيّ شيء هو عبارة عن ذلك المقدار من حجم العالم المساوي لحجم الجسم ذي المكان من جهة كونه حالاً فيه .

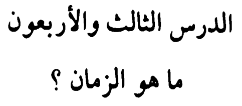
١٠ ـ إنّ المفاهيم التي هي من قبيل السطح والحجم والمعتبرة من أعراض الأجسام هي في الحقيقة من شؤون وجودها ، ووجوه لواقعيّاتها ، وبهذا المعنى يمكن اعتبار مثل هذه الأعراض من شؤون الجوهر ، ولهذا فإنّه لا يتعلّق بها جعل ولا إيجاد مستقلّ .

١١ ـ إن المكان الذي ينتزع من حجم الأجسام يكون له بـالطبـع وجودٌ تبعيٌّ وطفيليٌّ ، ولا يمكن أن يُتصوَّر له وجود قبل وجود العالم أو بعد فنائه .

١٢ ـ واتّضح أيضاً أنّ المكان من خواصّ الأجسام ، ولا توجد للشيء المجرّد نسبة مكانيّة .

الأسئلة

١ - ما هي الصعوبة المشتركة بين مسألة المكان ومسألة الزمان ؟
٢ - بيِّن الفرق بين مفهوم المكان ومفهوم « أين » وكذا الفرق بين مفهوم الزمان ومفهوم « متى » .
٣ - أيمكن عدُّ المفاهيم النسبيّة من المقولات الحقيقيّة ؟ لماذا ؟
٤ - اشرح قول أفلاطون في المكان ، ثمّ انقده .
٥ - بيِّن قول أرسطو حول المكان ، ثمّ عرّضه للنقد .
٦ - أيُّ رأيٍ حول المكان ينال تأييدَنا ؟
٧ - كيف يمكن عدُّ وجود أعراض مثل الحجم والسطح من شؤون وجود الجوهر ؟
٨ - ما هو الفرق بين المكان الحقيقيّ والمكان غير الحقيقيّ ؟
٩ - أيمكن أن يفرض للمكان وجود مستقلّ عن العالم ؟ لماذا ؟
١٠ - لماذا يختصّ المكان بالأجسام ؟ .



الدرس الثالث والأربعون

ما هو الزمان ؟

وهو يشمل :

- البحث حول حقيقة الزمان
- نظريّة صدر المتألّهين
- بيان عدّة ملاحظات

البحث حول حقيقة الزمان :

وهناك أقوالٌ عجيبةٌ أيضاً قد نُقلت حول حقيقة الزمان، وأشار إليها الشيخ الرئيس ابن سينا في طبيعيّات الشفاء . ويبدو أنّ حلّ مسألة الزمان من وجهة نـظر الفلاسفـة المسلمين كان أسهل من حلّ مسألة المكان ، لأنّهم مجمعون تقريباً على هذا القول وهو أنّ الزمان نوع من المقدار والكميّة المتّصلة التي تتميّز بعدم الاستقرار ، وهي تعرض على الأجسام بواسطة الحركة . وبناءً على هذا يتعيّن تماماً موقـع الزمـان في جدول المقولات الأرسطوئي . ونفس هذا البيان قد جاء به صدر المتـألّهين أيضاً لكنّـه بعد التحقيق النهائيّ في مسألة الحركة عرض بياناً جديداً يتميّز بأهميّة خاصّة .

وبيان الفلاسفة حول الزمان وإن كان يبدو عليه الوضوح إلاّ أنّه بالدقّة فيه تعترضنا نقاط إبهام تُثير أسئلة تتطلّب عمقاً أكبر في التفكير ، ولعلّ هذه الأمور هي التي اجتذبت النظر المجهريَّ لصدر المتألّهين وقادتْه لعرْض هذه النظريّة الجديدة .

ولتوضيح هذه النقاط لا بدّ لنا من الإشارة إلى بعض مباني القوم ممّا له ارتباط بهذه المسألة ، وإن لم يكن هنا فعلاً مجال البحث والتحقيق فيها .

من جملتها أنّ الفلاسفة عادةً يعتبرون الحركـة « عَرضـاً » ، لكنّهم لم يقدّمـوا توضيحاً أكثر حول هذا الموضوع . والبعض منهم فحسبُ اعتبرها من مقولة « أن يفعل » أو « أن ينفعل » ، وعدّها شيخ الإشراق مقولةً مستقلّة إلى جانب الجوهر والكم والكيف والإضافة ، وهكذا أصبحت المقولات عنده منحصرة في خمس ، وسائر المقـولات النسبيّة اعتبرها أنواعـاً من الإضافـة . ويحتمل أن يستفـاد من بعض كلام الفـلاسفة

الآخرين أنّهم لا يعدّون الحركة داخلة في المقولات .

ومنها أنّهم كانوا يعتبرون الحركة منحصرةً في أربع مقولات (هي الكم والكيف والوضع وأين) ويعدّون الحركة الانتقاليّة حركةً في مقولة « أين » ، ويزعمون أنّ الحركة مستحيلة في سائر المقولات ومن جملتها الحركة في الجوهر .

وبناءً على هذا فالحركة التي تكون واسطة ارتباط الأجسام بالزمان لا بدّ أن تصبح هي الحركة في إحدى المقولات الأربع العرضية .

ومن ناحية أُخرى فإنّهم جميعاً يسلّمون بصحّة فرضيّة الأفلاك التسعة ويأخذونه بعنوان أنّها أصل موضوع ، وينسبون ظهور الزمان إلى الحركة الدوريّة والوضعيّة للفلك الأقصى ، وقد جاء هذا الموضوع في بعض أحاديث صدر المتألّهين أيضاً .

بالالتفات إلى هذه المباني والمواضيع تُطرح أسئلة حول التعريف المشهور للزمان أهمُّها ما يأتي :

١ ـ لا شكَّ أنّ الزمان أمرٌ ممتدٌّ وقابل لنتقسيم ، ولهذا يُعتبر نوعاً من الكميّة أو أمراً ذا كمّية ، إلّا أنّه لأيّ سبب لا بد من اعتباره كميّة الحركة ؟

والجواب البسيط الذي يُقدَّم على هذا السؤال هو أنّ الزمان أمر سيّال وغير مستقرّ بشكلٍ لا تقبل الاجتماع حتّى اللحظتان منه ، ولا بدّ أن يمرّ جزء منه بالضرورة حتى يوجد الجزء اللاحق . ومثل هذه الكميّة لا يمكن نسبتها إلى شيء إلّا إذا كان بالذات سيّالاً وغير مستقرّ ، ولا يوجد شيء بهذه الصورة إلّا الحركة .

وكما تلاحظون فإنّ هذا الجواب مبنيٌّ على كون التدرّج والسيلان وعدم الاستقرار مختصّاً بالحركة ، تلك الحركة التي هي حسب رأي القدماء مقصورة على المقولات الأربع العرضيّة ، ولهذا كانوا ينفون إمكانيّة أن يغدو الزمان كميّةً للجوهر الجسمانيّ .

لكن هل هذا المبنى صحيح ؟

وإذا فرضنا أنّه لا توجد في العالم أيُّ حركة عرضيّة فهل هناك مجال لمفهوم الزمان ؟

٢ ـ إنّ الحركة التي تُعتبر واسطة الارتباط بين الأجسام والزمان من أيّ لون من ألوان الواسطة هي ؟

أهي واسطة في الثبوت وبالتالي فإنّ نفس الأجسام أيضاً تصبح زمانيّة حقيقةً بواسطة الحركة ، أم هي واسطة في العروض ، ونفس الأجسام حقيقةً لا تصبح زمانيّة ، وبعبارة أُخرىْ : إنّ اتّصاف الجوهر الجسمانيّ بالزمان اتصاف بالعرض ؟

ولعل الجواب الذي لا بدّ أن يُقدَّم على هذا السؤال على أساس مبانيهم هو قبول هذا الشقّ الثاني ، ولكنّه أحقّاً يمكن قبول أنّ نفس الأجسام ، بقطع النظر عن تغيّراته المستمرّة والتدريجيّة ، لا تتّصف بأنّها ذات زمان ؟ .

وإذا فرضنا أنّ جميع التغيّرات قد تحقّقت بصورة دفعيّة لكن أحدها بعد الآخر أيمكن أن لا يكون بينها تقدُّم وتأخُر زمانيّ ؟

والآن نفرض أنّهم يعتبرون الحركة واسطة في الثبوت ويعدّون اتّصاف الأجسام بأنّها ذات زمان بعد وقوع الحركة اتّصافاً حقيقيّاً . ولازم هذا الفرض أنّ للأجسام ذاتاً قابليّةَ الاتّصاف بهذه الكميّة الحاصلة من الحركة وإن كانت قبل تحقّق الحركة ليست واجدة لها بالفعل ، كما أنّ للشمع قبل تشكّله بصورة الكرة أو المكعّب قابلية الظهور بهذه الصورة ، لأنّ له امتداداً وحجماً ، ولكن الفلاسفة السابقين لم يتصوّروا سبيلاً لنفوذ السيلان والحركة إلى ذات الأجسام ، فكيف يمكنهم أن يقبلوا اتّصاف مثل هذا الموجود بصفةٍ هي عين السيلان وعدم الاستقرار ؟ ويصبح هذا تماماً ما لو أردنا نسبة الخطّ والسطح والحجم ـ وإن كانت بواسطة علّة ـ إلى موجود مجرّد فاقد للامتداد بحيث يصبح متّصفاً بهذه الكميّات حقيقةً !

٣ ـ السؤال الآخر : ما هو نوع الرابطة بين الحركة والزمان ؟ أتكون الحركة علّة لظهور الزمان كما هو ظاهر كلام كثير منهم أم هي معروضة له فحسبُ ؟ وعلى أيّ حال فالحركة من أيّ مقولة تُعتبر ؟ وكيف يمكن تبيين اتّصافها بالزمان ؟ .

أشرنا فيما مضى إلى أنّ بعض الفلاسفة ، من قبيل شيخ الإشراق ، اعتبر الحركة مقولةً عرضيّة مستقلّة ، والبعض الآخر عدَّ الحركة أمراً ذا وجهين : أحدهما الوجه المنتسب إلى الفاعل (التحريك) وهو من مقولة « أن يفعل » ، والآخر الوجه المنتسب إلى المنفعل والمتحرّك (التحرّك) وهو من مقولة « أن ينفعل » ، ولم نجد للآخرين بياناً واضحاً . وعلى أيّ حال فإنّ الجواب على هذا الجانب من السؤال يستدعي دقّةً أكبر .
أمّا التعبير بالعلّيّة والمعلوليّة في الحركة والزمان فإنّه يمكن اعتباره لوناً من التوسّع في اصطلاح العلّيّة ، كما أشرنا إلى نظائر هذا في الدرس السابع والثلاثين .

٤ ـ ويمكن أن يطرح سؤال آخر وهو إذا كان ملاك اختصاص الزمان بالحركة هو عدم استقرارها الذاتيّ فإنّ هذا المعنى موجود في جميع الحركات فلماذا نسب الفلاسفة ظهور الزمان إلى الحركة الوضعيّة للفلك الأطلس ؟ فإذا لم يكن هذا الفلك موجوداً أو لم تكن له حركة فهل أنّ ظواهر العالم لم يكن لها تقدّم وتأخّر زماني ؟ وأساساً كيف يمكن اعتبار العرض القائم بموضوعه ظرفاً لسائر الأشياء والظواهر ؟

ويمكن الجواب على هذا السؤال بهذه الصورة : إنّ الزمان الذي يَنسب الفلاسفة ظهوره إلى الفلك الأقصى هو الزمان المستمرّ والدائميّ ، وبتعبير آخر هو الزمان المطلق ، وهذا الأمر لا يتنافى مع كون كلّ ظاهرة معيّنة لها زمان محدَّد وخاصّ بها . وليس المقصود من ظرفيّة الزمان الآتي من الفلك لسائر الحوادث سوى أنّ الامتداد الزمانيّ لكلّ واحدة منها ينطبق على جزء من الامتداد الزمانيّ لحركة الفلك .

ولكنّنا نعلم أنّ هذا قائم على أساس من الرمل ، لأنّ فرضيّة الأفلاك قد أُبطلت وفقدت قيمتها .

وبطرح هذه الأسئلة والمحاولات الجارية للجواب عليها يتّضح لنا أنّ مسألة الزمان ليست بتلك السهولة المتصوَّرة في بداية البحث ، والنظريّة المشهورة بين الفلاسفة ليست نظريّة مقنعة .

والآن حان الوقت لبيان ما ابتكره صدر المتألّهين في هذا المجال .

نظرية صدر المتألّمين :

لقد قبل صدر المتألّهين نقاط القوّة في كلام السابقين حول الزمان واعتمد عليها في حذف نقاط الضعف وجبران النقص الموجود في نظريّتهم ، وبالتالي فهو يقدِّم نظريَّةً جديدة تحلّ مسألة الزمان ومسألة الحركة الجوهريَّة معاً ، وحقّاً إنّها لتُعتبر من أروع ابتكاراته في الفلسفة .

أمّا نقاط القوّة فهي عبارة عن :

١ ـ الزمان أمرٌ ممتدٌّ ويقبل الانقسام إلا ما لا نهاية وهو من الكميّات بأحد المعاني .

٢ ـ بين الزمان والحركة علاقة قريبة لا تقبل الانفصال ، وكلّ حركة لا تتحقّق من دون زمان ، كما أنّه لا يمكن أن يتحقّق زمان من دون وجود لون من الحركة والتغيّر المستمرّ والتدريجيّ . ويعتبر تصرّم أجزاء الزمان واحداً بعد الآخر لوناً من ألوان التغيّر

التدريجيّ (الحركة) للشيء ذي الزمان .

وأمّا نقاط الضعف التي لاحظها في كلامهم وحاول أن يجبرها فهي عبارة عن :

١ ـ أنّهم يعتبرون الزمان والحركة من الأعراض الخارجيّة للأشياء ، بينما هو يرى أنّهما من العوارض التحليليّة ، فهما ليسا بشكل يمكن اعتبار وجود منحاز لهما عن وجود موضوعاتهما ، وإنّما في ظرف الذهن فحسبُ يمكن تفكيك الصفة عن الموصوف ، والعارض عن المعروض ، وإلاّ ففي ظرف الخارج ليس لهما سوى وجود واحد .

٢ ـ أنّهم قصروا الحركة على الأعراض ، ولهذا أنكروا انتساب الزمان للأجسام بلا واسطة ، بينما الحركة الجوهريّة لا بدّ من اعتبارها أكثر الحركات أصالةً ، لأنّه يستحيل أن يصبح شيء ليس له في ذاته امتداد متصرّم متّصفاً بالكميّة المتصرّمة بواسطة أمر آخر ، كما سوف يأتي توضيحه في مبحث الحركة ، إذن لا بدّ من نسبة الزمان إلى الأجسام مباشرةً باعتباره بُعداً رابعاً[1] لها .

والحاصل أنّه حسب نظرية صدر المتألّمين يكون الزمان عبارة عن بُعد وامتداد متصرّم لكل موجود جسمانيّ علاوةً على ما له من أبعاد مكانيّة غير متصرّمة (الطول والعرض والسَمْك) .

أمّا جوابه عن أوّل سؤال من الأسئلة الأربعة المذكورة فهو أنّ الزمان توأم للحركة الجوهريّة التي هي عين وجود الأجسام ، ولا يختصّ بالحركات العرضيّة .

وجوابه عن السؤال الثاني هو أنّ الزمان والحركة لا يتميّزان بثنائيّة في الوجود حتّى يصبح أحدهما علّة للآخر ، وحتّى نتصوّر الأجسام مرتبطةً بالزمان بواسطة حركة خارجية عن ذاتها لنواجه السؤال عن كيفيّة هذه الواسطة ، وإنّما الأجسام في ذاتها وجوهرها تتّصف بشكل حقيقيّ بالحركة والتغيّر ، وتتّصف بصورة حقيقيّة أيضاً بالزمان والتصرّم . وكما أنّ الامتدادات المكانيّة تعتبر وجوهاً لوجودها فإنّ الامتداد الزمانيّ يصبح أيضاً وجهاً آخر لها .

وأمّا جوابه عن السؤال بأنّ الحركة من أيّة مقولة هي ، فيتلخّص في أنّ الحركة ليست من المفاهيم والمقولات الماهويّة ، وإنّما هي مفهومٌ عقليٌّ يُنتزع من كيفيّة وجود

---

(١) لا بدّ من الالتفات إلى أنّ الاصطلاح الفلسفيّ لـ « البُعد الرابع » غير الاصطلاح الفيزيائيّ له والوارد في نظريّة اينشتاين .

الماديّات ، كما أنّ مفهوم الثّبات يُنتزع من كيفيّة وجود المجرّدات . ومن الواضح أنّ الثبات ليس أمراً يعرض الموجود المجرّد في الخارج ، فكذا الحركة فهي ليست عَرضاً خارجيّاً للموجود المادّي ، وإنّما هو ذهن الإنسان الذي يحلّل الوجود إلى ذاتٍ وصفة ، وعارضٍ ومعروض .

وكذا جوابه عن كيفيّة كون الزمان ظرفاً للحوادث فهو واضح ، لأنّ الزمان ليس ظرفاً مستقلاًّ للأشياء والظواهر بحيث يكون له وجود على حدة ثمّ يُؤتى بالأشياء ذات الزمان لتوضع فيه ، وإنّما الزمان ـ مثل حجم الأجسام ـ صفة ذاتيّة وداخليّة لها ، وبطبيعة الحال يكون لكلّ ظاهرة زمانٌ خاصٌ بها ويُعتبر واحداً من شؤون وجودها . غاية الأمر أنّه لتعيين التقدّم والتأخّر فيما بينها لا بدّ من الأخذ بعين الاعتبار زماناً أطول ، وبتطبيق الأزمنة الأُخرى عليه نستطيع تعيين الموقع الزمانيّ لكلّ واحد منها . وإذا كان هناك فلكٌ يتميّز بامتداد زمانيّ أطول من كلّ موجود زمانيّ آخر فإنّه يمكن إسناد هذا الدور إليه ، وإذا لم يكن موجوداً (كما هي الحقيقة) فإن نفس ذلك الامتداد المتصرّم لكلّ العالم الجسمانيّ يصبح ملاك التعيين للموقع الزمانيّ لكلّ ظاهرة جزئيّة ، كما أنّ حجم العالم بأجمعه يكون مناط التعيين للموقع المكانيّ للظواهر الجزئية .

وبهذا يتجلّى ترافق الزمان والمكان وتعانقهما ، ويتّضح لنا مدى عمق التفسير الذي قدّمناه للمكان .

بيان عدّة ملاحظات :

١ ـ إنّ كلمة « الآن » التي تستعمل في الحوار العرفي بمعنى الجزء الصغير من الزمان هي في الاصطلاح الفلسفيّ تعني ما تنتهي إليه قطعةٌ من الزمان ، وهي بمنزلة النقطة بالنسبة للخطّ ، فكما أنّه من تقسيم الخطّ لا نصل إلى النقطة أبداً ، أي إنّ الخطّ قابل للتقسيم إلى ما لا نهاية ، وكلّ جزء منه له امتداد أيضاً ، وإن كان ذهننا عاجزاً عن تصوّر الامتداد الصغير جدّاً ، فكذا كلّ جزء من الزمان وإن فرضناه قصيراً جدّاً فله امتداد ، ومن تجزئة الزمان لا نصل إلى « الآن » إطلاقاً . إذن تركيب الزمان من « آنات » متلاحقة ليس سوى توهّم أجوف .

٢ ـ إنّ كلمة « الدهر » التي تعني عند العرف الزمن الطويل هي في الاصطلاح الفلسفيّ بمنزلة ظرف بالنسبة للمجرّدات ، ويُعتبر في مقابل الزمان للماديّات ، وهو في الواقع علامة براءتها من الامتداد الزمانيّ . ويخصّون كلمة « السرمد » بالمقام الإلهيّ ،

علامةً على تعالي الوجود الإلهيّ المقدّس عن صفات جميع المخلوقات .

وتستعمل هاتان الكلمتان أحياناً في مقابل المقولة النسبيّة « متى » ، ولهذا يقولون : إنّ نسبة المجرّدات إلى المادّيات هي « الدهر » ، ونسبة المقام الإلهي إلى المخلوقات هي « السرمد » ، ويقال أيضاً : إنّ لله تعالى تقدُّماً سرمديّاً على جميع المخلوقات ، وإنّ للمجرّدات تقدُّماً دهريّاً على الحوادث الماديّة .

٣ ـ إنّ الفلاسفة السابقين الذين كانوا يعدّون الزمان من لوازم الحركات العرضيّة يعتبرون جوهر الأجسام ، والقدر المتيقّن جوهر الفلك ، وراء أفق الزمان ، ويقولون إنّ له معيّةً دهريّةً مع الزمان ، ولكنّه بالالتفات إلى الحركة الجوهريّة ونفوذ الزمان والتصرّم إلى ذات الموجودات المادية فإنّه لا بدّ من عدّها جميعاً ومن دون استثناء زمانيّةً .

٤ ـ إنّ التقدّم والتأخّر الزمانيّين مختصّان بالحوادث الواقعة في عمود الزمان ، وهي تتميّز بالامتداد الزمانيّ . وأمّا الموجود الذي هو وراء أفق الزمان ويتمتّع بثبات وجوديّ وهو منزّه عن التغيّر والتصرّم فليس له نسبة التقدّم والتأخّر إلى الأمور الزمانيّة ، وإنّما وجوده في الواقع يكون محيطاً بالزمانيّات ، ويصبح الحال والمستقبل بالنسبة إليه سواء ، ومن هنا قالوا : إنّ الحوادث المبعثرة على صفحة الزمن تكون مجتمعة في ظرف الدهر ، وشاع عنهم هذا القول :

« المتفرّقات في وعاء الزمان مجتمعات في وعاء الدهر » .

خلاصة القول

١ ـ إنّ التعريف المشهور للزمان هو : كميّة متّصلة غير مستقرّة تعرض الأجسام بواسطة الحركة .

٢ ـ بعض الفلاسفة اعتبر الحركة مقولةً مستقلّة ، وبعضهم قال : إنّها من قبيل « أن يفعل » و « أن ينفعل » ، ولم يكن للآخرين بيان واضح لها .

٣ ـ وقد اعتبر هؤلاء الحركة منحصرة في أربع مقولات عرضيّة ، وأعلنوا أنّ منشأ ظهور الزمان هو الحركة الوضعيّة للفلك الأقصى .

٤ ـ إنّ السبب في اعتبار الزمان كميّة الحركة هو كون الزمان أمراً متصرّماً وغير مستقرّ ، ولا يمكن أن يصبح شيء مّا معروضاً له بلا واسطة إلّا إذا كان غير مستقرّ ذاتاً .

٥ - إذا كانت الحركة واسطةً في عروض الزمان على الأجسام فلازم ذلك أن لا تتّصف الأجسام حقيقةً بالزمان ، وإذا اعتبرناها واسطةً في ثبوته لها فلازم ذلك أن تكون ذاتاً متغيّرةً حتّى تقبل الاتّصاف بهذه الكميّة غير المستقرّة .

٦ - لعلّ مقصودهم من الزمان الناشىء من حركة الفلك هو الزمان المطلق وأنّهم لا ينكرون وجود أزمنة خاصّة تنشأ من حركة كلّ جسم . وقد يكون مقصودهم من ظرفيّة الزمان المطلق للظواهر الجزئيّة هو انطباق أزمنتها الجزئيّة على أجزاء الزمان المطلق .

٧ - لقد قَبِل صدر المتألّهين بصورة مجملة خاصّتين للزمان ذكرهما السابقون ، وهما عبارة عن :

أ - الزمان أمر يقبل الإنقسام وهو من قبيل الكميّات .

ب - للزمان علاقة لا تقبل الانفصام مع الحركة .

٨ - وهو يختلف مع الماضين في موضوعين أساسيّين حول الزمان :

أ - إنّهم كانوا يعتبرون الزمان والحركة من الأعراض الخارجيّة ، بينما هو يعتبرهما من العوارض التحليليّة للوجود المادّي ، وهي تقبل الانفكاك عنه في ظرف التحليل الذهنيّ .

ب - إنّ الحركة المقارنة للزمان والتي كان يتصوّرها هؤلاء حركةً في المقولات العرضيّة وهي عندهم حركةٌ دوريّةٌ للفلك ، أصبح يعتبرها حركةً جوهريّة للأجسام ، ولهذا قال : إنّ الزمان من شؤون ذاتها .

٩ - إنّ حقيقة الزمان من وجهة نظره هي عبارة عن : بُعد وامتداد متصرّم يتمتّع به كلّ جسم في ذاته علاوةً على ماله من امتدادات غير متصرّمة (الطول والعرض والسَّمك) .

١٠ - إنّه لا يعدّ وجود الزمان والحركة شيئين حتّى يكون أحدهما علّة للآخر وحتّى تُعتبر الحركة واسطةً لارتباط الأجسام بالزمان ، وحينئذٍ يظهر الجواب عن سؤال كيفيّة هذه الواسطة أهي في العروض أم في الثبوت .

١١ - إنّ صدر المتألّهين لا يعدّ الحركة من قبيل الماهيّات والمقولات حتّى يواجه بالسؤال : من أيّ مقولة هي ؟ وإنّما هو يعتبرها مفهوماً عقليّاً يتمّ انتزاعه من كيفيّة

وجود الماديّات ، كما أنّ مفهوم الثبات يُنتزع من كيفيّة وجود المجرّدات .

١٢ ـ وهو يقول : إنّ لكلّ ظاهرة زماناً خاصّاً بها ، وهو يشكل البُعد الرابع لوجودها ، ويعدّ المقصود من ظرفيّة الزمان المطلق هو انطباق امتدادات الأزمنة الجزئيّة على الامتداد الزمانيّ لكلّ العالم أو الفلك الأقصى (بناءً على ثبوته) ، وكلّ هذه تُنتزع من الحركة الجوهريّة والتغيّر والتصرّم الذاتيّ فيها .

١٣ ـ إنّ « الآن » في الاصطلاح الفلسفيّ يعني ما تنتهي إليه قطعات الزمان ، وهو بمنزلة النقطة بالنسبة للخطّ وليس له أيُّ امتداد ، ومن هنا يغدو من المستحيل تركُّب الزمان من الآنات ، لأنّه ليس من الممكن أبداً أن يوجد أمرٌ ممتدٌّ من تركيب أشياء لا امتداد لها .

١٤ ـ الدهر في اصطلاح الفلاسفة هو بمنزلة ظرف للمجرّدات ، في مقابل الزمان للماديّات ، كما أنّهم يستعملون كلمة « السرمد » في مورد الله تعالى ، وأحياناً يستعملون هاتين الكلمتين في مقابل مفهوم « متى » ولهما مفهوم النسبة ، ولهذا يقولون إن نسبة الثابتات إلى المتغيّرات هي الدهر .

١٥ ـ بناءً على ثبوت الحركة الجوهريّة يصبح وجود جميع الأجسام متصرّماً وزمانيّاً ، وأيُّ موجود جسمانيّ فهو لا يكون دهريّاً على الإطلاق .

١٦ ـ إنّ التقدّم والتأخّر الزمانيّين يختصّان بالأمور الزمانيّة ، والموجود الذي هو وراء أُفق الزمان لا تكون له نسبةٌ زمانيّة مع أيّ ظاهرة ، ويصبح الماضي والحاضر والمستقبل بالنسبة إليه سواء ، وتغدو الموجودات المبعثرة في ظرف الزمان مجتمعةً بالنسبة إليه ، وهذا هو معنى قولهم : « المتفرّقاتِ في وعاء الزمان مجتمعات في وعاء الدهر » .

الأسئلة

١ - كيف حُلّت مسألة الزمان قبل صدر المتألّهين ؟
٢ - لماذا اعتَبر الفلاسفة الزمان كميّة الحركة ؟
٣ - من أيّ مقولة كانوا يعدّون الحركة ؟
٤ - من أيّ لون من ألوان المفاهيم يكون مفهوم الحركة من وجهة نظر صدر المتألّهين ؟
٥ - أيّ حركة كان الفلاسفة يعتبرونها واسطةً في اتّصاف الأجسام بالزمان ؟
٦ - أيكون مقصودهم هو الواسطة في الثبوت أم الوساطة في العروض ؟.
٧ - عروض الزمان للأجسام أهو بلا الواسطة أو مع الواسطة حسب رأي صدر المتألّهين ؟
٨ - بأيّ معنى يمكن اعتبار الحركة علّة لظهور الزمان ؟
٩ - ما هي العلاقة بين الزمان والحركة حسب نظريّة صدر المتألّهين ؟
١٠ - ما هو الزمان المطلق ؟ وكيف يُعدّ ظرفاً للظواهر الجزئيّة ؟
١١ - ما هو القدر المشترك بين نظريّة صدر المتألّهين ونظريّة السابقين ؟
١٢ - ما هي نقاط الاختلاف الأساسيّة بينهما ؟
١٣ - ما هو التعريف الصحيح للزمان ؟
١٤ - ما هو « الآن » وما هي نسبته إلى الزمان ؟
١٥ - بيِّن المفهوم الفلسفيَّ للدهر .
١٦ - ما هو الاصطلاح الفلسفيُّ للسرمد ؟
١٧ - أهناك بين المادّيات موجود يكون الدهر ظرف وجوده ؟
١٨ - ما هو معنى اجتماع الزمانيّات في وعاء الدهر ؟

الدرس الرابع والأربعون

أنواع الجواهر

وهو يشمل :

- نظريّات حول انواع الجواهر
- الجوهر الجسمانيّ
- الجوهر النفسانيّ
- برهانان على تجرّد النفس

نظريّات حول أنواع الجواهر :

هناك اختلاف بين الفلاسفة حول أنواع الجـواهر المـاديّة والمجـرّدة ، فأتبـاع المشّائين يقسّمون الجوهر إلى خمسة أقسام :

١ ـ الجوهر العقلانيّ وهو المجرّد التامّ ، وعلاوةً على كونه ـ ذاتاً ـ ليس له أبعاد مكانيّةٌ وزمانيّةٌ فإنّه لا تعلّق له أيضاً بالموجود الماديّ والجسمانيّ .

لا بدّ من الالتفات إلى أنّ إطلاق « العقل » على مثل هذا الموجود لا علاقة له بالعقل بمعنى القوّة المدركة للمفاهيم الكلّيّة ، واستعمال كلمة العقل فيهما هو من قبيل الاشتراك اللفظيّ ، كما أنّ علماء الأخلاق يستعملون العقل بمعنى ثالث .

٢ ـ الجـوهر النفسـانيّ ، وهو مجـرد ذاتاً لكنّـه يتعلّق بـالبـدن (المـوجـود الجسمانيّ) ، بل لا يمكن أن يوجد من دون البدن ، وإن كان من الممكن بعد ظهوره أن ينقطع تعلّقه بالبدن فيستمرّ في بقائه بعد موت البدن .

٣ ـ الجوهر الجسمانيّ هو الذي يتميّز بالأبعاد المكانيّة والزمانيّة ، ونحن نحسّ بتجلّياته بصورة أعراض من قبيل الألوان والأشكال ، ونُثبت وجوده بـالعقل . ويعتبـر المشّاؤون الجوهر الجسمانيَّ مركّباً من جوهرين هما « المادة » و « الصورة » .

٤ ـ المادّة أو الهيولىٰ ، وهي ـ كما يعتقدون ـ جوهرٌ مبهمٌ لا فعليّة له ، وهـو موجود في جميع الأجسام أعمّ من الفلكيّ والعنصريّ ، إلّا أنّ المادّة لأيّ فلكٍ لا تقبل سوى صورتها الخاصّة، ومن هنا يرون من المستحيل جريان الكون والفساد والخرق

والالتيام في الأفلاك ، أمّا المادّة العنصريّة فهي تقبل ألواناً مختلفة من الصور (عدا الصورة الفلكيّة) ، ولهذا يصبح عالم العناصر هو عالم التحوّلات والتبدّلات والكون والفساد .

٥ ـ إنّ للصورة ـ التي هي حيثيّة الفعليّة لأيّ موجود جسمانيّ ومنشأ الآثار الخاصّة لكلّ نوع ماديّ ـ أنواعاً مختلفة ، من جملتها الصورة الجسميّة الموجودة في جميع الجواهر الجسمانيّة ولا تقبل الانفكاك عن الهيولى . وهناك صور أُخرى تتحقّق بالتناوب مقارنةً للصورة الجسميّة في الأنواع الجسمانيّة المختلفة ، وهي قابلة للتغيير والتبديل والكون والفساد ، مثل الصور العنصريّة والصور المعدنيّة والصور النباتية والصور الحيوانيّة .

ومن جهة أُخرى فإنّ شيخ الإشراق قد أنكر وجود الهيولى بعنوان كونها جوهراً لا فعليّة له وهو جزء من الجوهر الجسمانيّ ، واعتبر الصورة الجسميّة هي نفس الجوهر الجسمانيّ ، وعدَّ سائر الصور العنصريّة والمعدنيّة والنباتيّة أعراضاً للجوهر الجسمانيّ ، ومن بين الأنواع الخمسة الجوهريّة التي قال بها المشّاؤون اعترف بثلاثة منها فحسبُ (الجوهر العقلانيّ والجوهر النفسانيّ والجوهر الجسمانيّ) ، ولكنّه أثبت نوعاً آخر من الموجودات عدّها واسطةً بين المجرّد التامّ والماديّ المحض ، وسمّاها بـ « الأشباح المجرّدة » و « الصور المعلّقة » ، وهي التي عُرفت فيما بعد باصطلاح المتأخّرين باسم « الجوهر المثاليّ والبرزخيّ » .

وقد أشرنا فيما مضى إلى أنّ « باركلي » أنكر الجوهر الجسمانيّ ، وبالتالي المادّة والصورة المادّية ، واعتقد أنّ ما نُدركه بعنوان كونها أشياء مادّيةً هي في الواقع صورٌ يوجدها الله سبحانه في عالم أنفسنا ، وليس لها من واقع سوى الواقع النفسانيّ ، ولا وجود لعالم مادّي فيما وراء النفس .

ذكرنا أيضاً أنّ « هيوم » شكّك في الجوهر النفسانيّ أيضاً ، وأعلن أنّ الذي نستطيع أثباته بصورة قطعيّة إنما هي الظواهر النفسانيّة (الأعراض) فحسب ، لأنّها الأشياء الوحيدة التي يمكن تجربتها بلا واسطة .

الجوهر الجسمانيّ :

لقد تمّ في الدرس الثالث والعشرين إثبات وجود الواقع الماديّ ، وأوضحنا هناك أنّ تصوُّر كون العالم المادّي موجوداً في عالم النفس وفي ظرف إدراك الإنسان فحسبُ

هو تصوُّر لا يتمتّع بالصحّة ، لأنّ الإنسـان يُدرك بالعلم الحضوريّ أنّه لا يوجد الصور الحسّيّة بذاته ، إذن لا بدّ من وجود علّة خارج ذاته تؤثّر بنحو من الأنحاء في ظهـور إدراكاته الحسّيّة .

وأمّا فرض كون الله تعالى يوجد هذه الصور الإدراكيّة في أنفسنا من دون واسطة ـ كما يظهر من الكلام المنقول عن باركلي ـ فهو فرض غير صحيح أيضاً لأنّ نسبة الفاعل المجرّد إلى جميع النفوس وكلّ الأزمنة والأمكنة تكون بالتسـاوي ، إذن لا يتمّ وجود ظاهرة خاصّة في زمان معيّن من دون واسطة الفاعل الإعـداديّ وحصول ظروف زمانيّة ومكانيّة خاصّة ، وإن كان كلّ عالم الوجود من إبداع الله تعالى ، وهو الفاعل الحقيقيّ الوحيد الذي يفيض الوجود على المخلوقات كما سوف يُبيَّن في محلّه .

وبالإضافة إلى ذلك فإنّه مع إنكار وجود المادّة لا يبقى مجال للنفس بعنوان كونها جوهراً متعلّقاً بالمادّة ، ولا بدّ من عدّها من قبيل الجواهر العقلانيّة والمجرّدات التامّة . بينما المجرّد التامّ لا يمكن أن يقع معروضاً للأعراض ولا تطرأ عليه التغيّرات .

والحـاصل : أنّ الاعتقـاد بالعـالم المادّي عـلاوةً على كونـه اعتقاداً ارتكـازيّاً و « فطريّاً » بمعنى من المعاني فإنّه مقتضى البرهان العقليّ أيضاً .

وفي هذا المضمار صرّح بعض العلماء الغربيّين أنّ ما يمكن إثباته من العـالم المادّيّ هي الأعراض فحسبُ ممّا تناله التجربة الحسّيّة ، وأمّا وجود شيء آخر باسم « الجوهر الجسمانيّ » فهو ليس قابلاً لـلإثبات . مثـلاً عندمـا يتعلّق إدراكنا الحسّيّ بتفّاحة فنحن نرى لونها وشكلها بواسطة العين ، ونشمّ رائحتها بواسطة الأنف ، ونُدرك نعومتها باللمس ، ونشعر بطعمها بالذوق ، ولكنّنا لا ندرك بأي حسّ أنّه علاوةً على اللون والشكل والرائحة والطعم وأمثالها يوجد شيء آخر يُسمّى جوهر التفّاحة يكون محلاًّ لهذه الأعراض .

وفي مقابلهم نقول : صحيـح أنّنا لا نتمّتع بحسّ يُدرك الجـوهر لكنّنـا نفهم بعقولنا أنّ الموجود الخارجيّ إمّا أن يكون حالـةً وصِفةً لشيء آخـر وهو بحـاجة إلى موضوع يتّصف بها ، وفي هذه الصورة يكون « عرضاً » وإمّا أن لا يكون بحاجة إلى موضوع وموصوف خارجيّ ، وفي هذه الصورة نسمّيه « الجوهر » . إذن مـا تتعلّق به إدراكاتنا الحسّيّة إن كان عرضاً فهو قطعاً محتاج إلى موضوع جوهريّ ، وإن لم يكن بحاجة إلى موضوع فهو بنفسه جوهر . وعلى أيّ حال فمن وجهة نظر العقل لا مفرّ من

التسليم بوجود الجوهر الجسمانيّ . وأمّا تعيين الجواهر والأعراض الخارجيّة فهو مسألة أخرى لسنا الآن بصدد دراستها .

الجوهر النفسانيّ :

أشرنا في الدرس الثالث عشر إلى أنّ العلم الحضوريّ بالنفس هو عين وجودها ، وأنّ كلّ إنسان يتمتّع بمثل هذا العلم بشكل أو بآخر ، ولكن لهذا العلم مراتب ودرجات ، ففي البداية تتحقّق منه مرتبةٌ ضعيفة تتناسب مع ضعف وجود النفس ، ولهذا لا تكون هذه المعرفة واعيةً ، ثمّ تدريجيّاً يظهر وعيٌ ضعيف بها ، ولكنّه لم يصل بعد إلى حدّ أن يكون له تفسيرٌ ذهنيٌّ واضح عنه ، ومن هنا فإنّه يشتبه عليه أمرُه بالبدن . وكلّما تكامل وجود النفس وارتفعت درجة تجرّدها فإنّ وعيها بذاتها يصبح أكثر ، حتّى تصل إلى حدٍّ ندرك فيه بوضوح أنّ النفس جوهر مجرّد ومستقلّ عن البدن . إلا أنّ مثل هذا العلم لا يحصل إلّا لمن قطع مراحل من التكامل المعنويّ ، ولهذا فإنّ أكثر الناس يحتاج إلى البرهان ليحصل له العلم الواعي بتجرّد النفس .

وهناك سبلٌ متعدّدةٌ لإثبات تجرّد النفس ، ودراستها جميعاً تحتاج إلى كتاب مستقلّ . من جملتها الأدلّة التي تعتمد على الرؤيا والتنويم المغناطيسيّ وتحضير الأرواح وأعمال المرتاضين وكرامات أولياء الله وأمثال ذلك ، وبعض مقدّماتها لا بدّ من إثباتها عن طريق النقل للذين ليس لهم اطّلاع مباشر عليها . والحقيقة أنّ مثل هذه المنقولات تفوق حدَّ التواتر .

وتوجد فئة من الأدلّة التي تستفيد من مقدّمات لا بدّ من إثباتها في العلوم التجريبيّة ولا سيّما علم النفس والفسيولوجيا (علم وظائف الأعضاء) ، مثل هذه المقدّمة القائلة : إنّ جميع أعضاء البدن وخلاياه تتغيّر تدريجيّاً ، وحتّى خلايا المخّ فإنّها تتغيّر نتيجةً لتحلّلها والتغذّي من موادَّ جديدةٍ ، بينما النفس تتمتّع بوجود شخصيّ ثابت يستمرّ في البقاء طيلة عشرات السنين ، وكلّ إنسان يعي هذه الوحدة الشخصيّة لذاته .

وأمّا البراهين الفلسفية الخالصة على تجرّد النفس فهي تنقسم إلى فئتين : إحداهما فئة البراهين الحاصلة من تحليل ذلك العلم الحضوريّ المتعارف ، والأخرى فئة البراهين التي تُثبت أوّلاً تجرّد الظواهر النفسانيّة ، مثل الإدراك والإرادة والمحبّة ، ثمّ تُثبت تجرّد موضوعها الذي هو النفس . وباعتبار أنّنا سوف ندرس في المستقبل تجرّد

الكيفيّات النفسانيّة ولا سيّما تجرّد العلم والإدراك ، لذا فنحن نكتفي هنا بذكر بعض البراهين التي تُثبت مباشرةً تجرّد النفس .

برهانان على تجرّد النفس :

١ ـ أقام ابن سينا في كتابه « الإشارات » برهاناً على تجرّد النفس حاصله : إذا كان الإنسان في بيئة لا تجذب التفاته فيها الأشياء الخارجيّة ، ووضعه البدنيّ لم يكن بشكل يؤدّي إلى التفاته نحو بدنه ، أي أنّه لا يعذّبه الجوع أو العطش أو الإحساس بالبرد أو الحرّ أو الألم أو أيّ شيء مزعج آخر ، وحتّى الهواء لا بدّ أن يكون هادئاً تماماً بحيث لا يجذب انتباهه هبوبُ النسيم ، وحسب قول ابن سينا لا بدّ أن يكون « الهواء طلقاً » ، ففي مثل هذه الظروف إذا ركّز انتباهه في ذاته أي ذلك « الأنا المُدرك » بصورة لا يلتفت فيها إلى أيّ شأن من شؤونه البدنيّة فإنّه سوف يجد نفسه ، بينما هو لا يدرك أيّ عضو من أعضاء بدنه ، ومن الواضح أنّ ما يجده غير الشيء الذي لا يجده ، إذن النفس غير البدن الماديّ .

وكما يلاحظ فإنّ هذا البرهان يُعتبر مساعداً ليكون للذهن تفسيرٌ صحيح للعلم الحضوريّ بالنفس ، والشروط التي ذكرها الشيخ الرئيس هي في الواقع إرشاد للأفراد العاديّين حتّى يتمكّنوا من تركيز التفاتهم بصورة لا تؤدّي العوامل الماديّة إلى صرف التفاتهم نحو البدن ومتعلّقاته ، وقد أشرنا من قبل إلى أنّ الذي قطعوا أشواطاً من الكمال المعنويّ فإنّهم يستطيعون أن يعطفوا التفاتهم بشكل كامل نحو النفس ويشاهدوا حقيقتها . وأمّا الأفراد العاديّون فأنّهم لا بدّ أن يراعوا هذه الشروط حتّى يستطيعوا أن يصرفوا التفاتهم إلى حدّ مّا عن الأمور الماديّة .

٣ ـ البرهان الآخر على تجرّد النفس هو أنّنا عندما نتعمّق في وجودنا ، أي في ذلك « الأنا المدرك » نلاحظ أنّ وجود « الأنا » أمرٌ بسيط وغير قابل للتقسيم ، فهو مثلاً لا يمكن تقسيمه إلى « نصفين للأنا » بينما أهمُّ خواصّ الجسم هو قبوله للقسمة ، كما أوضحنا ذلك في الدرس الحادي والأربعين . ولكن مثل هذه الخاصة لا توجد في النفس ، وحتّى أنّها بتبع البدن أيضاً لا تقبل القسمة ، إذن لا بدّ أن تكون مجرّدة ، غاية الأمر أنّها تتعلّق بالبدن وتكون لها علاقة وجوديّة خاصّة به بحيث تؤثر فيه ، كما يتحرّك البدن بإرادة النفس ، وتتأثر به ، كما تتعذّب من الجوع والعطش ، وهناك كثير من التأثيرات والتأثّرات الأخرى التي لا بدّ من دراستها في علم خاصّ هو « سيكوسوماتي » أي النفسيّ ـ الجسميّ .

خلاصة القول

١ ـ يقسِّم المشّاؤون الجوهر إلى خمسة أقسام هي : الجوهر العقلانيّ ، الجوهر النفسانيّ ، الجوهر الجسمانيّ ، المادّة ، الصورة .

٢ ـ يسلّم الإشراقيّون بثلاثة من هذه الأقسام المذكورة ، ولكنّهم يُثبتون نوعاً آخر للجوهر يكون واسطة بين المجرّد التامّ والمادّي المحض في عين عدم تعلّقه بالمادة ، وهو معروف على ألسنة المتأخّرين بـ « الجوهر المثاليّ » .

٣ ـ لقد أنكر باركلي الجوهر الجسمانيَّ ، وشكك هيوم بـالجوهـر النفساني أيضا .

٤ ـ إنّ الاعتقـاد بوجـود الجوهـر الجسمانيّ أمـرٌ ارتكازيٌّ وهـو فطريٌّ بـأحد المعاني ، ولكنّه يمكن إقامة برهان لإثبات ذلك بهذا البيان :

هناك ظواهر توجد في نفس الإنسان وهي تدرك بالعلم الحضوريّ الذي لا يقبل الخطأ ، وحسب قانون العلّيّة لا بد لها من علّة ، لكنّ النفس بذاتها ليست علّةً لها ، لأنّها توجد أحياناً على خلاف ميل النفس ورغبتها ، وكذا الموجود المجرّد التامّ فإنّه لا يمكن أن يكون علّةً لها بلا واسطة ، لأنّ نسبة مثل هذا الموجود إلى جميع النفوس وجميع الأزمنة والأمكنة هي على السواء ، ومثل هذا الشيء لا يكـون علّة من دون واسطة للظواهر الحادثة والمتغيّرة ، إذن هناك علّةٌ لها قابلةٌ للتغيير وفيما وراء النفس ، فإن كانت هذه العلّة جوهراً جسمانياً فقد ثبت المدّعى ، وإن كانت عرضاً فهو يحتاج إلى موضوع جوهريّ ، وبهذه الصورة لا يكـون مفرٌّ من الاعتـراف بوجـود الجوهـر الجسمانيّ .

٥ ـ إذا لم يكن للجوهر المادّي (ومن جملة ذلك بدن الإنسان) وجود خارجيٌّ فالنفس بعنوان كونها جوهراً متعلّقاً بالمادّة لا يكون لها وجود أيضاً ، ولا بدّ من اعتبارها من قبيل الجواهر العقلانيّة ، بينما المجرّد التامّ لا يطرأ عليه التغيير .

٦ ـ إنّ وجود الجوهر النفسانيّ (أنا المدرك) يُعرف بالعلم الحضوريّ ولكنّه لمّا لم يكن هذا العلم الحضوريُّ مقروناً بتفسير واضح له عند أكثر الأفراد لهذا لا بدّ من إثبات تجرّد النفس لهؤلاء بالبرهان .

٧ ـ تنقسم إدلّة تجرّد النفس إلى عدّة فئات :

أ ـ الأدلّة المبنيّة على الرؤيا وتحضير الأرواح والأمور الخارقة للعادة ، ومثل هذه المقدّمات لا بدّ من إثباتها لأكثر الأفراد بواسطة النقل .

ب ـ الأدلّة المبنيّة على نتائج العلوم التجريبيّة .

جـ ـ الأدلّة الفلسفية التي تُثبت تجرّد النفس بصورة مباشرة .

د ـ الأدلّة الفلسفيّة التي تثبت تجرّد النفس عن طريق تجرّد الكيفيّات النفسانيّة .

٨ ـ من جملة الأدلّة المبنيّة على مقدّمات علميّة هو هذا الدليل :

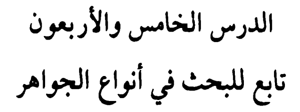
إنّ جميع خلايا البدن تتغيّر خلال عدّة أعوام ، وحتّى خلايا المخّ فإنّها تتغيّر نتيجةً للاحتراق والبناء واجتذاب الموادّ الغذائيّة الجديدة ، إلاّ أنّ النفس تتمتّع بوحدة شخصيّة ثابتة ، ولا تخضع للتغيير والتبديل والتعدّد والتكثر .

٩ ـ إذا استطاع الإنسان في ظروف مواتية أن يركّز التفاتّه إلى ذاته فسوف يجد نفسه في الوقت الذي لا يجد فيه بدنه ، إذن يُعرف من هذا أنّ النفس شيء غير البدن .

١٠ ـ إنّ من أهمّ خصائص الموجود الجسمانيّ هو قبوله للقسمة ، وعدم توفّر هذه الميزة في النفس دليل على كونها غير جسمانيّة .

الأسئلة

١ - ما هي أنواع الجوهر عند المشّائين ؟
٢ - عرّف كلّ نوع من أنواع الجوهر حسب وجهة نظرهم .
٣ - ما هو رأي الإشراقيّين في هذا المجال ؟
٤ - ما هي الأشباح المجرّدة أو الصور المعلّقة ؟
٥ - اشرح رأي « باركلي » ثمّ انقده .
٦ - بيّن رأي « هيوم » ثمّ انقده .
٧ - أثبت وجود الجوهر الجسمانيّ .
٨ - مع وجود العلم الحضوريّ بالنفس لماذا لا يكون تجرّدها واضحاً للجميع ؟
٩ - إلى كم فئة تنقسم الأدلّة القائمة على تجرّد النفس ؟
١٠ - اذكر ثلاثة أدلّة على تجرّد النفس .



الدرس الخامس والأربعون

تابع للبحث في أنواع الجواهر

وهو يشمل :

- الجوهر العقلانيّ
- قاعدة إمكان الأشرف
- الجوهر المثاليّ

الجوهر العقلانيّ :

لقد سلك الفلاسفة السابقون طرقاً متعرّجة وسائكة جدّاً لإثبات الجواهر العقلانيّة: فهم بأجمعهم مثلاً قد تمسّكوا لإثبات العقل الأوّل الذي هو أبسط وأكمل الموجودات الممكنة بقاعدة « الواحد » (وحدة المعلول في حالة وحدة العلّة بلا واسطة) ، ومن ناحية فقد أعلنوا أنّ العقل الفعّال هو الفاعل القريب لعالم العناصر (ما دون فلك القمر) المفيض للمفاهيم العقليّة إلى الإنسان وخزانة معقولاته ، وذكروا لإثبات ذلك وجوهاً مختلفة . ولإثبات العقول الطوليّة العشرة استمدّوا من فرضيّة الأفلاك التسعة ، وزعموا أنّ هناك تسعة عقول بعنوان أنّها فاعل للأفلاك ، وأنّها غاية الحركات الإراديّة لنفوسها ، وهي مع العقل الفعّال تشكّل بمجموعها العقول العشرة ، وقد تمسّك الفلاسفة أيضاً لإثبات العالم العقليّ ـ والإشراقيّون منهم بالخصوص لإثبات العقول العرْضيّة (المُثُل الأفلاطونيّة) ـ بقاعدة إمكان الأشرف ، وذكروا أدلّة على اعتبار ذلك . ولا يتّسع المجال هنا لنقل ونقد أحاديثهم واستدلالاتهم .

ولكنّه بالاعتماد على أصالة الوجود والمراتب التشكيكيّة للوجود وحقيقة علاقة العلّيّة التي تمّ إثباتها جميعاً في فلسفة صدر المتألّهين قد تمّ الحصول على أبسط وفي نفس الوقت أتقن طريق لإثبات العالم الفعليّ ويمكن اعتباره تبييناً جديداً لقاعدة إمكان الأشرف ، ولهذا فنحن نبدأ أوّلاً بتوضيح لهذه القاعدة ثمّ نبيّن النتيجة التي نستفاد منها للمسألة التي هي موضوع بحثنا .

قاعدة إمكان الأشرف :

مفاد هذه القاعدة هو : إذا أخذنا بعين الاعتبار موجودين ممكنين وكان أحدهما

أشرف من الآخر فلا بدّ أن يتحقّق الموجود الأشرف في مرتبة متقدّمة على غير الأشرف ، ويجب أن تكون له عليّة بالنسبة لغير الأشرف . إذن فيما إذا لم يكن ثابتاً لدينا وجود الأشرف فإنّنا نستطيع أن نكتشف وجوده من وجود غير الأشرف . وكيفيّة الاستفادة من هذه القاعدة لهذه المسألة التي هي موضوع البحث تكون بهذه الصورة : إنّ الجوهر العقلانيّ أشرف من سائر الجواهر ، وحسب هذه القاعدة لا بدّ أن يكون متحقّقاً في مرتبة متقدّمة عليها بشكل يصبح فيه واسطة في وجودها . إذن وجود سائر الجواهر كاشف عن وجوده في مرتبة متقدّمة عليها .

وقد اهتموا بهذه القاعدة بصورة خاصّة في عصر شيخ الإشراق وبعده وأقاموا عليها البرهان بهذه الصورة :

إذا لم يتحقّق الموجود الأشرف في مرتبة متقدّمة على غير الأشرف فهو إمّا أن يوجد معه أو يوجد في مرتبة متأخّرة عنه وإمّا أن لا يوجد على الإطلاق .

فلو وُجد معه ـ كما لو صدر الجوهر العقلانيّ مع الجوهر الجسمانيّ من العلّة الأولى مثلاً ـ أصبح ذلك نقضاً لقاعدة « الواحد » ، وإن وجد بعده ـ كما إذا وجد الجوهر العقلانيّ بعد الجوهر الجسمانيّ وكان الجوهر الجسمانيّ واسطةً في صدوره ـ فلازم ذلك أن يصبح وجود العلّة أحطّ وأخفض من وجود المعلول ، وإن لم يوجد إطلاقاً فمعنى ذلك أنّه لا يوجد شيء يصلح أن يكون علّة له ، أي إنّ العلّة الأولى أيضاً لا تصلح لإيجاده ! إذن لا يبقى سوى فرض واحد هو الصحيح وهو أنّ الموجود الأشرف يتحقّق في مرتبة متقدّمة على غير الأشرف ، وهو يكون واسطةً في صدوره .

ثمّ تعرّض هذا الدليل المبنيّ على قاعدة « الواحد » للمناقشة والنقض ، ومن جملة من تصدّىٰ للدفاع عنه المرحوم « السيّد الداماد » وأضاف أدلّةً أخرى لإثبات ذلك ، ودراسة كلّ هذه الأمور لا تُناسب حجم هذا الكتاب .

إلّا أنّه كما أشرنا من قبلُ فحسب أُصول فلسفة صدر المتألّهين يمكننا تبيينُ هذه القاعدة بصورة أتقن وأحكم ، وملخّص ذلك :

إنّ علاقة العلّيّة بين العلّة والمعلول علاقة ذاتيّة لا تقبل التغيير ، أي إنّ وجود المعلول متعلّق ذاتياً بوجود العلّة الفاعليّة ، ويستحيل أن تحلّ العلّة محلّ المعلول فيغدو وجود العلّة متعلّقاً بوجود المعلول ، كما أنّه يستحيل أن يصدر المعلول من شيء ليس له تعلّقٌ وجوديٌّ به .

وعلاقة العلّية أيضاً هي علاقة ضروريّة ويستحيل أن يزول تعلّق المعلول الوجوديّ بعلّته بحيث يستطيع أن يتحقّق بدونه . إذن إمكان المعلوليّة مساوٍ لضرورتها ، وبعبارة أخرى : لا يمكن أن تكون علاقة العلّيّة بين موجودين بصورة الإمكان الخاصّ (سلب الضرورة عن الطرفين) بحيث يكون من الممكن معلوليّة أحدهما للآخر وعدم معلوليّته له ، ولا يكون ضرورة لأحدهما ، وبناءً على هذا إذا لم تكن معلوليّة شيء لشيء آخر مستحيلةً فستكون ضروريةً قطعاً ، وبدونه لا يوجد إطلاقاً .

ومن جهة أخرى فقد ثبت في مباحث العلّة والمعلول أنّ ملاك المعلوليّة هو الضعف الوجوديّ ، إذن كلّما أمكن فرض موجود أكمل وأقوى بشكل يمكن فيه عدُّ الموجود الأضعف شعاعاً من وجوده وليس له استقلال بالنسبة إليه فسوف يكون هذا الفرض ضروريّاً .

إذا أخذنا بعين الإعتبار هاتين المقدّمتين فستخرج القاعدة المذكورة بهذه الصورة :

إذا فرضنا عدداً من الموجودات بحيث يكون أحدها أقوى من الآخر ويمكن اعتباره علّة له ، وبعبارة أخرى : يسودها التشكيك الخاصُّ ، فكلّ موجود أقوى فإنّه يحتّل مرتبةً متقدّمةً على الموجود الأضعف ، وبالضرورة يكون علّةً بالنسبة إليه ، وهكذا نتصاعد حتّى نصل إلى موجود يستحيل فرض ما هو أكملُ منه وليس له إمكان المعلوليّة لأيّ موجود . فحسب هذه القاعدة يتمّ إثبات وجود الجوهر العقلانيّ الذي هو أكملُ من سائر الجواهر ويمكن أن يكون علّةً لوجودها ، ويُعتبر واسطةً بين المرتبة اللانهائيّة من شدّة الوجود (الله عزّ وجلّ) ومراتب الوجود النازلة الأخرى .

وعلى هذا الأساس يمكن أيضاً إثبات وجود العقول العرْضيّة ؛ أي يمكن فرض عدد من الجواهر العقليّة التي لا علّيّة لأيّ واحد منها بالنسبة للآخر ، ولكن كلّ واحد منها يكون علّة لنوع أنزل من الموجودات ، وهو يتمتّع بكمالات ذلك النوع فحسبُ بشكلٍ أكمل وأبسط .

ولا ينبغي الغفلة عن عدّة ملاحظات: **الأولى**: أنّ العقول العرضيّة معلولة لعقل واحد أو عدّة عقول أكملَ منها ، لأنّه يمكن فرض عقل واجد لجميع كمالاتها وهو واقع في سلسلة عللها ، وقد ذكرنا أنّ إمكان العلّية مساوٍ لضرورتها .

الملاحظة الثانية : أنّ أيّ واحد من العقول العرْضيّة لا تكون له ماهيّة واحدة مع

أيّ نوع من الموجودات الصادرة منه ، لأنّه يستحيل انتزاع الماهيّة النوعيّة الواحدة من مراتب الوجود المختلفة ، وحتّى الجوهران العقليّان الواقعان في طول بعضهما ـ وأحدُهما علّةٌ للآخر ـ لا يمكن أن تكون لهما ماهيّة واحدة .

الملاحظة الثالثة : أنّ هذه القاعدة تعجز عن تعيين عدد العقول ، ونحن لا نملك سبيلاً لإثبات عدد الوسائط الموجودة بين العقل الأوّل والعقول العرْضيّة ، وأمّا فرضيّة العقول العشرة فلمّا كانت مبنيّةً على فرضيّة الأفلاك التسعة فهي بإبطالها تصبح باطلةً أيضاً .

الجوهر المثاليّ :

كما مرّ علينا في الدرس السابق فإن الإشراقيّين قد أثبتوا عالماً آخر أطلقوا عليه اسم « الأشباح المجرّدة » أو « الصور المعلّقة » يكون واسطةً بين العالم العقليّ والعالم الجسمانيّ ، وبهذه المناسبة فهو يسمّى على ألسنة المتأخّرين باسم « عالم البرزخ كما أنّهم يسمّونه أيضاً بـ « عالم المثال » .

ولعلّ الإشراقيّين قد استلهموا هذا الأمر من بيانات العرفاء ، أو أنّهم ظفروا به عن طريق المكاشفات . وقد وردت نصوص دينيّة في هذا المجال ولا سيّما حول عالم البرزخ وسؤال منكر ونكير وأمثال هذه المواضيع التي يمكن تفسيرها بذلك .

ولا بدّ من التنبيه على ان شيخ الإشراق لا يستعمل اصطلاح « البرزخ » بالنسبة لهذا العالم وهو يطلقه على العالم الماديّ . كما يجب الالتفات إلى أنّ إطلاق « المثال » على هذا العالم هو بمعنى آخر غير ما تعنيه المُثُل الأفلاطونيّة ، لأنّها مجرّدات تامّة وهي من قبيل الجواهر العقلانيّة ، بينما الجوهر المثاليّ يُعتبر لوناً آخر من الموجودات ، فهو ليس مثل الجوهر العقلانيّ الفاقد للصفات والحدود الجسمانيّة تماماً ، وليس مثل الجوهر الجسمانيّ القابل للقسمة وذي المكان ، وإنّما هو من قبيل الصور الخياليّة المرتسمة في ذهن الإنسان ، ولكي نتصوّر نصْفها مثلاً لا بدّ أن نوجد في أذهاننا صورتين أصغر منها ، لا أنّنا نقسم الصورة الأكبر إلى قسمين .

ولا بدّ أن تعلم أنّ التعبير بـ « الأشباح » وأمثال ذلك بالنسبة لهذا العالم لا يعني أنّ موجودات هذا العالَم هي صور باهتة للموجودات الجسمانيّة ، وهي أضعف منها من ناحية المرتبة الوجوديّة ، وإنّما هذا التعبير مبيِّن لوجود صور ثابتة لا تقبل التغيير في ذلك العالَم ، وهي ليست أضعفَ من الموجودات الماديّة ، بل هي أقوىٰ منها .

وشيخ الإشراق ظنّ أنّ الصور التي تُرى في المرآة هي من قبيل الأشباح المجرّدة ، وكذا الصور التي تُرى أثناء النوم ، واعتبر الجنّ متعلّقاً بهذا العالم ، بل عدّ الإدراك الحسّيّ مشاهدةً للصور المثاليّة الموجودة في هذا العالم .ولكن صدر المتألّهين اعتبر الإدراكات الحسّيّة متعلّقة بمرتبة المثال للنفس ، كما سوف يوضَح في محلّه . وأمّا الصور المنعكسة في المرآة فهي توجد نتيجةً لانكسار الضوء ، ولا علاقة لها بعالم المثال . وكذا الجنُّ فهو حسب ظواهر الكتاب والسنّة موجودٌ جسمانيٌّ لطيفٌ قد خلق من « النار » كما يعبّر القرآن الكريم ، ويتميّز بخصائص جسمانيّة ، وحتّى أنّه في التكليف والثواب والعقاب فهو شريك للإنسان ، وإن كان بسبب لطافته لا يحسّ به الأفراد العاديّون .

وعلى أيّ حال فوجود الأشباح المجرّدة من المادّة أمر لا يمكن إنكاره ، وقد وردت في الروايات الشريفة تعبيراتٌ من قبيل « الأشباح » و « الظلال » وهي قابلة للانطباق عليها ، ولا يوجد إلا القليل ممّن قطع خطوات في طريق السير والسلوك ولم يشاهد شيئاً من هذا القبيل من الموجودات . وأمّا إثباتها عن طريق البرهان العقليّ فهو ليس أمراً سهلاً .

وقد حاول بعض الفلاسفة أن يُثبت هذا العالم أيضاً عن طريق قاعدة إمكان الأشرف ، كما أنّ صدر المتألّهين قد حاول الاستفادة من قاعدة أُخرى أسّسها وأطلق عليها اسم « قاعدة إمكان الأخسّ » ، ولكنّ الإشكال الأساسيّ هو أنّه لا يمكن إثبات التشكيك الخاصّ بصورة يقينيّة بين الجوهر المثاليّ والجوهر الجسمانيّ بحيث يمكن عدُّ العالم الجسمانيّ شعاعاً من عالم المثال ، واعتبار هذا واسطة في إيجاد عالم الأجسام ، وغاية ما يمكن قوله هو أنّه لهذه الصور الحسّيّة والخياليّة المتحقّقة في نفس الإنسان يمكن الأخذ بعين الاعتبار مبادىء جوهريّة مجرّدة تُعتبر المفيضةَ لتلك الصور ، وفي نفس الوقت ليس لها مرتبة عقلانيّة ، وبهذه الصورة يتمّ إثبات وجودها على أساس قاعدة إمكان الأشرف .

والحاصل : أنّ أكبر اعتمادنا لإثبات الجوهر المثاليّ هو على المكاشفات وأحاديث المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين .

وفي خاتمة المطاف لهذا الموضوع ننبّه على أنّ تقسيم الموجود إلى المادّي وغير

المادّي هو تقسيمٌ عقليٌّ ودائر بين السلب والإيجاب ، وأمّا حصر العوالم غير المادّية في العقل والنفس والمثال فهو ليس حصراً عقلياً ولا دائراً بين السلب والإيجاب ، وكما أضاف الإشراقيّون عالم المثال إلى العوالم الأُخرى فلعلّ هناك عالماً أو عوالم أُخرى موجودةً ونحن لا علم لنا بخصائصها ، ولا يُعدّ هذا الاحتمال غير معقول .

خلاصة القول

١ ـ تمسّك الفلاسفة السابقون لإثبات أنواع الجواهر العقلانيّة بقواعد مثل قاعدة « الواحد» وقاعدة « إمكان الأشرف » ، وأثبتوا العقول العشرة بناءً على فرضيّة الأفلاك التسعة .

٢ ـ مفاد قاعدة إمكان الأشرف هو أنّ الموجود الأشرف لا بدّ أن يتحقّق قبل الموجود الأخسّ ، إذن وجود الأخسّ يكون كاشفاً عن تحقّق الأشرف في مرتبة متقدّمة عليه .

٣ ـ والدليل المعروف لهذه القاعدة هو أنّ صدور الأشرف والأخسّ معاً يعتبر نقضاً لقاعدة الواحد ، ويلزم من تأخّر الأشرف أن تصبح العلّة أخفض من معلولها ، وعدم صدور الأشرف أصلاً يعني أنّ الله أيضاً ليس له صلاحيّة إيجاده ! إذن لا بدّ أن يصدر الأشرف قبل الأخسّ ليصبح واسطةً في صدوره .

٤ ـ يمكن بيان هذه القاعدة بناءً على أُصول فلسفة صدر المتألّهين بهذه الصورة : إنّ بين الموجودات التي تتميّز بالتشكيك الخاصّ فيما بينها لا بدّ أن يكون الموجود الأقوى علّة للأضعف ومقدّماً عليه .

٥ ـ ودليل هذه القاعدة على أساس الأصول المذكورة هو أنّ الموجود الأقوى لو لم يوجد في مرتبة متقدّمة فلازم ذلك أنّ المعلول قد وجد من دون علّته القريبة ، والشيء الذي له إمكان العلّيّة بالنسبة إليه لم يكن له عمليّاً تأثيرٌ في وجوده ، بينما علاقة العلّيّة أمرٌ ذاتيٌّ وضروريّ .

٦ ـ ومن هذه القاعدة يُستنتج أنّه لمّا كان للجوهر العقلانيّ إمكان العلّيّة بالنسبة للعالم المادّي فلا بدّ أنّه قد وجد في مرتبة متقدّمة عليه .

٧ ـ ويمكن أن يستنتج منها أيضاً أنه لمّا كان بإزاء كلّ نوع من الموجودات المادّية

يمكن الأخذ بعين الاعتبار جوهراً عقلانيّاً يكون واجداً لكمالات ذلك النـوع فحسب ويقـوم بدور الـواسطة في إيجـاده ، إذن لا بدّ أن تكـون العقول العـرضيّـة (المُثُـل الأفلاطونية) موجودة أيضاً .

٨ ـ وفي المرتبة السابقة على مرتبة وجود العقول العرضيّة لا بدّ من وجود عقل واحد أو عدّة عقول أكمل منها حسب قاعدة إمكان الأشرف .

٩ ـ أيُّ واحد من العقول العرضيّة لا يشترك مع معلوله في ماهيّة واحدة .

١٠ ـ إنّ عدد العقول المتوسّطة بين العقـل الأوّل والعقول العـرضيّة لا يمكن تعيينه ، وتعتبر فرضيّة العقول العشرة باطلةً بإبطال الأفلاك التسعة التي تُعدّ أساساً لها .

١١ ـ إنّ الجوهر المثاليّ يجيء من حيث مرتبة الوجود بعد الجوهر العقـلانيّ وقبل الجوهر الجسمانيّ ، ولهذا يسمّى بـ « البرزخ » ، ولكنّ شيخ الإشراق يستعمل هذه الكلمة في مورد الموجود المادّي .

١٢ ـ إنّ الجواهر المثاليّة أو المُثُل المعلّقة تختلف عن المُثُل الأفلاطونيّة .

١٣ ـ يعتبر شيخ الإشراق صور المرآة والصور التي تُرى في النوم والجنّ من قبيل « الأشباح المجردّة » ومتعلّقةً بعالم المثال ، وحتّى الرؤيـة الحسّيّة (الإبصـار) فإنّـه يفسّرها بمشاهدتها .

١٤ ـ والحقَ أنّ صور المرآة توجد نتيجةً لانكسار الضوء ، وإدراكها ـ مثل سائر الصور الحسّيّة والخياليّة التي تُرى في النوم واليقظة ـ يتعلّق بمرتبة المثال للنفس . وأمّا الجنّ فهو موجود جسمانيّ لطيف لا يناله إحساس الأفراد العاديّين .

١٥ ـ تـوجد في النصـوص الدينيّـة تعبيـرات مثـل « الأشبـاح » و « الـظلال » و « المثال » يمكن تطبيقها على الجوهر المثاليّ .

١٦ ـ الدليل الرئيسيّ على وجود عالم المثال هو المكاشفـات العرفـانيّة التي تؤيّدها الروايات الشريفة .

١٧ ـ حاول بعض الفلاسفة إثبات عالم المثال أيضاً اعتماداً على قاعدة إمكان الأشرف .

١٨ ـ إنّ جريان هذه القاعدة يتوقّف على إثبات كون العالم الجسمانيّ شعاعاً من

العالم المثاليّ ، وإثبات مثل هذا ليس أمراً سهلاً .

١٩ ـ لعلّه يمكن الاستفادة من القاعدة المذكورة بهذه الصورة ، وهي أنّه بإزاء كلّ نوع من الصور الإدراكية التي توجد في النفس يمكن فرض جوهر مثاليّ يكون واسطة في إيجاده .

٢٠ ـ إنّ حصر العوالم المجرّدة في العالم العقليّ والعالم المثاليّ ليس أمراً برهانيّاً ، ولهذا فإنّه لا يمكن نفي وجود نوع آخر من العوالم المجرّدة .

الأسئلة

١ ـ كيف أثبت الفلاسفة الجواهر العقلانيّة ؟

٢ ـ اشرح مفاد قاعدة إمكان الأشرف ودليلها المشهور .

٣ ـ بيِّن وأثبت هذه القاعدة على أساس أُصول فلسفة صدر المتألّهين .

٤ ـ ما هي النتائج الحاصلة من هذه القاعدة ؟

٥ ـ أيمكن تعيين عدد العقول الطوليّة والعقول العرضيّة ؟ لماذا ؟

٦ ـ ما هو الجوهر المثاليُّ ؟ وما هي النسبة بينه وبين المُثُل المعلّقة والمُثُل الأفلاطونية ؟

٧ ـ أيمكن اعتبار ماهيّة العقول العرضيّة هي نفس ماهيّة الموجودات الصادرة منها ؟ لماذا ؟

٨ ـ ما هو الدليل على وجود الجواهر المثاليّة ؟

٩ ـ أيمكن الإستفادة من قاعدة إمكان الأشرف لإثبات عالم المثال ؟ لماذا ؟

١٠ ـ هل نستطيع حصر العوالم المجرّدة في العالم العقليّ والعالم المثاليّ ؟ لماذا ؟

الدرس السادس والأربعون

المادّة والصورة

وهو يشمل :

- نظريّات الفلاسفة حول المادّة والصورة
- دليل نظريّة الأرسطوئيّين
- النقد

نظريّات الفلاسفة حول المادّة والصورة :

لحدّ الآن تَناولنا بالبحث ثلاثة أنواع من الجواهر المجرّدة ونوعاً آخر هو الجوهر المادّي ، وأثبتنا وجودها . إلاّ أنّنا سبق لنا أن نقّلنا عن أتباع المشّائين أنّهم يعتبرون الجوهر الجسمانيّ مركّباً من جوهرين آخرين هما المادّة والصورة ، فالأوّل منهما هو حيثيّة قوّة الأجسام ، والآخر هو حيثيّة فعليّتها ، ونحاول هنا دراسة هذه النظريّة .

وقبل كلّ شيء نذكر بأنّ المادّة بمعنى الأرضيّة لظهور موجود جديد وما يقبل فعلّيته هي مورد تسالم جميع الفلاسفة تقريباً ، كما يسمّون الماء مثلاً مادّة البخار ، أو التراب مادّة النبات والحيوان ، أو النواة مادّة النبات ، والموجود الذي يكون مادّةً للموجودات الأخرى إلاّ أنّه لم يأت هو من مادّة قبليّة يعدّون وجوده « إبداعيّاً » وغير محتاج إلى علّة مادّية ويسمونه « مادة المواد » أو « الهيولى الأولى » . واختلاف وجهة نظر الأرسطوئيّين مع الآخرين هي في أنّ الهيولى الأولى أهي جوهر ذو فعليّة بحيث يمكن عدّه نوعاً من الجوهر الجسمانيّ أم أنّها قوّة خالصة وليس لها أيُّ لون من الفعليّة ، وخاصّتها أنّها تقبل الصور الجسمانيّة فحسبُ ؟ ويمثّل هذا الوجه الثاني وجهة نظر الأرسطوئيّين ، وتبنّاه كثير من كبار فلاسفة المسلمين أمثال الفارابيّ وابن سينا وميرداماد ، واقتفى أثرهم صدرُ المتألّهين في كثير من الموارد ، وإن كان في بعض المجالات وصف الهيولى بأنّها « أمرٌ عدميٌ » ، وذكرها في بعض الموارد بعنوان أنّها ظلّ يأخذه العقل بعين الاعتبار للموجودات الجسمانيّة ولكنّه ليس له وجودٌ حقيقيٌّ ، كما أنّ مفهوم « الظلّ » ينتزع من الضوء الضعيف ولا وجود له وراء الضوء[1] . ولم يوافق بعض العلماء على نسبة ذلك

(١) ليرجع من شاء إلى الأسفار : ج ٥ ، ص ١٤٦ ، والمبدأ والمعاد : ص ٢٦٥ .

القول إلى أرسطو نفسه[1] . وبناءً على فرض وجود الهيولى الأُولى بعنوان أنّها جوهرٌ فاقدٌ للفعليّة فيبدو لنا أنّه ليس من المناسب جعل المادّة والصورة بإزاء الجسم وجعلها في عرْض بعضها ثم عدّها من أنواع الجواهر ، ولعلّه كان من الأفضل أن يعتبروا المادّة والصورة نوعين من الجوهر المادّي ثمّ يؤكّدوا بأن المادّة الأُولى لا تقبل الانفكاك عن الصورة الجسميّة ، والمجموع المركّب منهما يسمّى « الجسم » . ولكن الموضوع الأساسيّ هو أنّه لا يمكن إثبات وجود جوهر هو فاقد ذاتاً لأيّ فعليّة، ويظهر لنا أنّ الحقّ في هذه المسألة مع شيخ الإشراق والعلّامة الطوسيّ وسائر الفلاسفة الذّين أنكروا وجود هذا القسم من الجوهر .

وبإنكار الهيولى الأُولى بعنوان أنّها جوهر فاقد لأيّ فعليّة لا يبقى مجال لإثبات نوع آخر من الجوهر يكون أوّل صورة للهيولى الأُولى وهو الذي يمنحها الفعليّة ، لأنّه حسب الرأي المنسوب إلى الأفلاطونيّين تكون المادّة الأُولى جوهراً ذا فعليّة وليس مركّباً من المادّة والصورة ، غاية الأمر أنّ صوراً جديدة تتحقّق فيه على التناوب ، كما إذا تحقّقت فيه صورةٌ عنصريّة خاصّة ، ثمّ بذهابها تحلّ محلّها صورةٌ عنصريّة أُخرى ، أو مجتمعة كما إذا تحققت صورةٌ عنصريّة مع صورة معدنيّة وصورة نباتيّة على نعت الاجتماع بحيث تحلّ جميعها في جوهر الجسم ، أي أنّ أجزاءها تنطبق على بعضها البعض ، إلّا أنّه خلال جميع هذه التحوّلات يبقى الجسم دائماً بعنوان أنّه جوهر ذو فعليّة . وإن كان بعض الفلاسفة قد أنكر جوهريّة الصور الجديدة ، واعتبرها أعراضاً للجسم فحسب[2] .

وأمّا إذا أُنكرت الهيولى من دون فعليّة لكنّه قُبلت الصور النوعيّة بعنوان كونها أنواعاً من الجوهر فإنّه يمكن تقسيم الجوهر الجسمانيّ إلى نوعين رئيسيَّين : أحدهما الجوهر الذي لا يحتاج إلى محلّ يحلّ فيه وهو الجسم ، والآخر الجوهر الذي يحتاج إلى جوهر آخر يحلّ فيه ، وحسب الاصطلاح ينطبع فيه ، وهو عبارة عن الصور النوعيّة ، مثل الصور العنصريّة والمعدنيّة والنباتيّة . وأمّا على قول من ينكر جوهريّة مثل هذه الصور فإنّ الجوهر الجسمانيّ والمادّيّ ينحصر في الجسم وحده .

---

(1) ليرجع من أحبّ التفصيل إلى معتبر أبي البركات : ج ٣ ص ٢٠٠ .

(2) ليرجع من أراد إلى المطارحات : ص ٢٨٤ ، وحكمة الإشراق : ص ٨٨ .

دليل نظريّة الأرسطوئيّين :

إنّ الأرسطوئيّين القائلين بالهيولىٰ الأُولى بعنوان أنّها جوهر لا فعليّة له يذكرون دليلين لتأييد مدّعاهم يُسمّى أحدهما باسم « برهان القوّة والفعل » والآخر باسم « برهان الوصل والفصل » ، وحاصل ما قالوه :

تظهر في الأجسام تغييرات من قبيل الاتّصال والانفصال ، والتبديل والتبدّلات الجوهريّة والعرضيّة ، فالجسم مثلاً يتبدّل إلى جسمين منفصلين ، والماء يتحوّل إلى بخار ، ونواة الشجرة تتحوّل إلى شجرة . ولا شكّ أنّه في هذه التحوّلات المتنوّعة لا ينعدم الموجود الأوّل تماماً ثمّ يوجد موجود واحد أو أكثر من غياهب العدم ، وأنمّا قطعاً يبقىٰ شيء من الموجود السابق في الموجود اللاحق ، لكن الذي يبقى ليس هو صورة وفعليّة الموجود السابق ، إذن لا بدّ أن يكون هناك جوهر آخرُ يحفظ العلاقة الوجوديّة فيما بينهما ، وهو بذاته لا يقتضي أيَّ لون من الفعليّـة ، ولهذا فهـو يقبل الفعليّـات المختلفة والمتنوّعة . وبهذه الصورة يتمّ إثبات جوهر لا فعليّة له أصلاً ، وميزته قبول الصور ، وبتعبير فلسفيّ أنّه قوّة محض .

وبعبـارة أُخرى : لكـلّ موجـود جسمانيّ حيثيّتـان : إحداهمـا حيثيّـة الفعليّـة والواجديّة ، والأُخرى حيثيّة القوّة والفاقديّـة بالنسبـة للفعليّات المستقبليّـة ، وهاتـان الحيثيّتان متباينتان فيما بينهما ، إذن كلّ موجود جسمانيّ فهو مركّب من شيئين عينيّين متباينين . ولمّا كان من المستحيل كون وجود الجوهر مركّباً من عرضين أو من جوهر وعرض فلا بدّ أن يكون الجزءان جوهرين ؛ أحدهما يشكّل حيثيّة الفعليّة ، والآخـر حيثيّة القوّة .

ويمكن صياغة هذا الدليل بهذه الصورة ، وقد يعدّ هذا دليلاً آخر : كل جسم يمكن تبديله إلى نوع آخر من الأجسام ، مثل تبديل عنصر إلى عنصر آخر أو تبديل عنصر أو عناصر إلى موادَّ معدنيّة أو نباتات وحيوانات (القوّة والفعل) ، كما أنّ لكلّ جسم إمكانيّة التبديل إلى جسمين أو أكثر من نوعه (الوصل والفصل) . وإمكان التبديل والتغيير هذا يُعتبـر لونـاً من الكيفيّة ويُسمّى بـ « الكيفيّـة الاستعداديّـة » أو « الإمكان الاستعداديّ » ، وهو قابل للشدّة والضعف والكمال والنقص ، كما في استعداد الجنين للتحوّل إلى موجود ذي روح فإنّه أكثرُ من استعداد النطفة لذلك .

ويحتاج هذا العَرَض إلى موضوع جوهريّ ، ولكن لا يمكن عدُّ هذا الموضوع

جوهراً ذا فعليّة ، لأنّه لا بدّ لمثل هذا الجوهر أن نأخذ بعين الاعتبار إمكانيّة ظهور مثل هذه الكيفيّة فيه فيكون الإمكان المفروض كيفيةً أُخرى مسبوقةً بإمكان ثالث ، ويستمرّ هذا إلى ما لا نهاية له ، ولازم ذلك أنّه لكي يتحوّل أيُّ موجود إلى موجود آخر ولكي يوجد أيُّ جوهر أو عرض جديد لا بدّ من تحقّق أعراض لا نهاية لها ، ولكلّ واحد منها تقدّم زمانيٌّ على الآخر ! إذن لا مفرّ من عدّ حامل هذا العرض جوهراً هو عين القوّة والإمكان والاستعداد ، وليس له أيُّ لون من ألوان الفعليّة .

النقد :

إنّ هذه الأدلّة المذكورة لا تتمتّع بإتقان وإحكام كافيين ، وكلّ واحد منها يمكن أن يُناقش فيه بنحو أو بآخر . ولكن لمّا كان المفهوم المحوريّ فيها جميعاً هو مفهوم « التبديل والتبدّل » أصبح من المناسب أن نقوم بتوضيح ذلك ، وإن كان تفصيل هذا الموضوع سوف يأتي في مبحث التغيير والحركة[1] .

يمكن فرض التبديل والتبدّل بعدّة صور ، أهمُّها ممّا يتعلّق بموضوعنا عبارة عن

أ ـ تبديل وتبدّل الأعراض ، مثل تغيّر لون التفاحّة من الأخضر إلى الأصفر ، ومن الأصفر إلى الأحمر .

وتحسن الإشارة إلى أن تبديل وتبدّل الأنواع هو من هذا القبيل عند أمثال شيخ الإشراق ، لأنّه يعتبر الصور النوعيّة من قبيل الأعراض . وكذا تحوّل الماء إلى بخار وبالعكس فإنّه من وجهة نظر الفيزيائيّين المحدثين من قبيل ابتعاد واقتراب الجُزئيات ، وليس هو من قبيل التغييرات الجوهريّة .

ب ـ ظهور صورة جوهريّة جديدة في المادّة ، مثل ظهور الصورة النباتيّة في التراب ، بناءً على قول الأرسطوئيّين الذين يعتبرون الصور النوعيّة من قبيل الجواهر .

جـ ـ زوال الصورة الجوهريّة الحادثة ، من المادة . مثل تبدّل النبات إلى تراب ، بناءً على قول هؤلاء .

د ـ زوال الصورة الجوهريّة السابقة وظهور صورة جوهريّة أُخرى ، مثل تبدّل عنصر إلى عنصر آخر ، حسب نظريّتهم .

---

(١) ليرجع من أحب التفصيل إلى الدرس الحادي والخمسين .

هـ ـ تعلّق جوهر مجرّد بالمادّة من دون أن يحلّ فيها (لأنّ الحلول من خصائص الماديّات) ، مثل تعلّق الروح بالبدن .

و ـ قطع هذا التعلّق ، مثل موت الحيوان والإنسان .

وبالالتفات إلى هذه الأقسام يتّضح لنا ضعف البيان الأوّل ، لأنّه إذا كان التبديل والتبدّل متعلّقين بأعراض الجسم فالجوهر الجسمانيّ بفعليّته محفوظ ، وهو حينئذٍ ليس بحاجة إلى فرض جوهر فاقد للفعليّة . وكذا إذا كان من قبيل تعلّق النفس بالبدن أو قطع تعلّقها به (الصورتان الخامسة والسادسة) فجوهر البدن باقٍ على فعليّته . وكذا بالنسبة للصورتين الثانية والثالثة حيث تحلّ صورةٌ جوهريّة جديدة في الجسم أو تزول منها ، فالجوهر السابق يكون محفوظاً . وتبقى عندنا الصورة الرابعة فحسبُ فقد يحدث فيها مثل هذا التوهم وهو أنّه بزوال الصورة القبليّة لا يبقى جوهر ذو فعليّة ، إذن سيكون الأمر المشترك بينها جوهراً فاقداً للفعليّة .

إلّا أنّه لا بدّ أن نتذكّر أنّه من وجهة نظر الفلاسفة فالصورة الجسميّة لا تفسد ولا تزول أبداً ، وحتّى إذا تمّ إثبات الهيولىٰ الأُولىٰ فإنّ بقاءها مقارن لبقاء الصورة الجسميّة (بقطع النظر عن الحركة الجوهريّة التي سيجري البحث عنها في محلّها) . وبالالتفات إلى هذه الملاحظة يُطرح هذا السؤال وهو : إذا اعتبرنا الجسم جوهراً بسيطاً (غير مركّب من المادّة والصورة) وقد حلّت فيه صورة أُخرى أو زالت منه ، فهل يترتّب على ذلك إشكالٌ عقليٌّ ؟

وقد يُعدّ البيان الثاني جواباً لهذا السؤال ، أي إن الجسم بفعليّته لا يستطيع أن يقبل صورةً جديدة ، وإنّما لا بدّ أن يكون له جزء آخر يتميّز بخاصّة ذاتيّة هي « القبول » ، وهو ذاتاً لا يقتضي أيّ لون من ألوان الفعليّة .

لكنّ البيان الثاني مبنيٌّ على أنّ حيثيّتي القوّة والفعل هما حيثيّتان عينيّتان ، ولكلّ منهما محاذٍ خاصّ في الخارج ، ولمّا كان من غير الممكن عدُّ الجسم مركّباً من عرضين أو من جوهر وعرض إذن لا مفرّ من اعتباره مركّباً من جوهرين بإزاء هاتين الحيثيّتين .

ولكنّه أوّلاً : هذا المبنى قابل للمناقشة ، لأنّ مفهومي القوّة والفعل هما ـ مثل سائر المفاهيم الأساسيّة للفلسفة ـ من قبيل المعقولات الثانية الفلسفيّة التي ينتزعها العقل بعناية خاصّة[1] . وبعبارة أُخرى : عندما نأخذ بعين الاعتبار شيئين جسمانيّين ،

---

(١) من أراد التفصيل فليرجع إلى الدرس الثاني والخمسين .

وأحدهما فاقد للآخر (كما في نواة الشجرة فإنّها فاقدة للثمرة) ولكنه يمكن أن يكون واجداً له فإنّنا ننسب مفهوم القوّة والقابليّة للموجود الأوّل ، وإذا أصبح واجداً له فإنّنا ننتزع منه مفهوم الفعليّة . فهذه المفاهيم إذن هي من قبيل المفاهيم الانتزاعيّة التي يتمّ الحصول عليها من المقارنة بين شيئين ، وليس لها ما بإزاء في الخارج ، وليس هناك سبب يدفعنا لاعتبار حيثيّة القوّة والقبول أمراً عينيّاً ، ثمّ نُثبت على أساس ذلك وجود جوهر أو حتّى وجود عرض ليس له ماهيّة سوى ماهيّة القوّة والقبول ، كما أنّ إثباتَ علاقة العلّيّة بين الموجودات ليس لها مثل هذا الاقتضاء بحيث يكون للموجود ماهيّة العلّة أو المعلول . ويُعدّ هذا أيضاً من موارد الخلط بين المعقول الأوّل والمعقول الثاني .

والحاصل أنّه : عندما يقارن الجوهر الجسمانيُّ إلى جوهر أو عرض آخر قابل للحلول فيه فإنّه يُسمّى بالنسبة للحلول فيه بـ « بالقوّة » ، لا أنّ له جزءً خارجياً يطلق عليه اسم «القوّة» .

ثانياً : إنّ المقدّمة الثانية قابلة للمنع ، لأنّه من الممكن أن يعتبر شخصُ الوجود الخارجيِّ للجسم (وليس ماهيّته) مركّباً من جوهر واحد وعدد من الأعراض ، ولا سيّما إذا بنينا على قول الذين يعدّون الأعراض من شؤون ومراتب وجود الجوهر . إذن حتّى على فرض أن يكون لكلّ واحدة من حيثيّتي القوّة والفعل ما بإزاء في الخارج فإنّه يمكن عدُّ الجوهر الجسمانيّ بإزاء حيثيّة الفعليّة ، وعدّ واحد من أعراضه بإزاء حيثيّة القوّة .

والبيان الثالث أيضاً قائم على مقدّمتين أساسيّتين : إحداهما تتضمن أنّ الإمكان الاستعداديّ هو من قبيل الأعراض الخارجيّة وله مفهوم ماهويّ ، والأُخرى تبيِّن أنّ عروض هذا العرض يحتاج إلى قوّة وإمكان سابق ، إذن للحيلولة دون حدوث التسلسل لا بدّ من إثبات جوهر هو عين القوّة والإمكان والاستعداد .

ولكن هذا البيان ليس تامّاً لأنّه أوّلاً : الإمكان الاستعداديُّ مفهومٌ انتزاعيٌّ ، ولا يمكننا أن نُثبت له ما بإزاء في الخارج ، فمثلاً معنى قولنا إنّ لنواة الشجرة إمكاناً استعدادياً للتحوّل إلى شجرة ، هو أنّه إذا توفّر لها الماء والحرارة وسائر الشروط اللازمة فإنّها تنمو تدريجياً وتتغلغل جذورها في الأرض ويعلو ساقها وتخضرّ أوراقها . إذن كلّ ما له عينيّة هو النواة والماء والحرارة وأمثالها ، ولا وجود في الخارج لأمر عينيّ آخر يُسمّى الإمكان الاستعداديَّ ، وبالتالي فإنّه لا يمكن اعتباره من قبيل الأعراض الخارجيّة .

ثانياً : على فرض أن يكون الإمكان الاستعداديُّ كيفيّةً عينيّة فإنّه يمكن عدُّ أوّل إمكان استعداديّ معلولاً للجوهر الجسمانيّ ، وبهذا يندفع محذور التسلسل من دون حاجة إلى إثبات قوّة جوهريّة (هي الهيولى الفاقدة للفعليّة) .

وهناك إشكالات أُخرى واردة على هذا القول لكنّنا لا نتعرّض إليها لأنّ فيها إطالةً للحديث ، ونكتفي بذكر هذه الملاحظة وهي أنّ الموجوديّة مساوقة للفعليّة ، بل هي عينها في الحقيقة ، ومن هنا فإنه يبدو لنا أنّ فرض موجود فاقد للفعليّة هو فرض غير صحيح ، وفرض أنّ الهيولى تتّصف بالفعليّة في ظلّ الصورة لا ينسجم مع خاصّتها الذاتيّة التي هي القوّة المحض وعدم التمتّع بالفعليّة .

وقد يقال : إنّ كون الهيولى قوّة خالصة مثلُ الإمكان الذاتي الثابت لكلّ ماهيّة والذي لا يقبل الانفصال عنها ، وهي في نفس الوقت تتّصف بالوجوب بالغير في ظلّ العلّة .

ولكنه لا بدّ من الالتفات إلى أن الإمكان الذاتيّ للماهيّة هو صفة عقليّة خالصة ليس لها ما بإزاء في الخارج كما أنّ نفس الماهيّة أمرٌ اعتباريٌّ . أمّا بالنسبة للهيولى فالفرض أنّها جوهرٌ خارجيٌّ إلاّ أنّ وجوده قوّة محض . ولعلّه لهذا السبب اعتبر صدر المتألّهين الهيولى أمراً عقليّاً وعدميّاً (تحسن الدقّة هنا) .

خلاصة القول

١ ـ إنّ الفرق الأساسيّ بين نظريّة الأرسطوئيّين ونظريّة غيرهم هو أنّهم يعتبرون المادّة الأُولى جوهراً فاقداً لأيّ لون من ألوان الفعلّية ، وهذا بخلاف الآخرين الذين يقولون بفعليّة لمادّة الموادّ أيضاً ، وهي فعليّة باقية خلال التحوّلات .

٢ ـ بنفي الهيولى الأرسطوئية تنتفي الصورة الجسميّة أيضاً بعنوان كونها نوعاً خاصّاً من الجوهر .

٣ ـ المشهور بين الفلاسفة هو أنّ الصور النوعيّة (عدا النفوس) جواهرُ جسمانيّةٌ تحلّ في جوهر آخر ، أي إنّ أجزاءها تنطبق على بعضها بدقّة ، إلاّ أنّ شيخ الإشراق اقتفى أثر الفلاسفة القدماء واعتبرها من قبيل الأعراض .

٤ ـ بناءً على إنكار الهيولى الأرسطوئيّة إذا عُدّت الصور النوعيّة من قبيل

الأعراض فإنّ الجوهر الجسمانيّ والماديّ ينحصر في الجسم ، وإذا كانت الصور النوعيّة من قبيل الجواهر الحالّة في الجسم فإنّ الجوهر الجسمانيّ ينقسم إلى قسمين : أحدهما الجوهر الذي لا يحلّ في جوهر آخر (الجسم) والآخر الجوهر الذي له محلٌ جوهريٌ (الصورة) .

٥ ـ أوّل بيان لإثبات الهيولىٰ التي لا فعليّة لها هو أنّه خلال التحوّلات التي تطرأ على الأجسام فتذهب بفعليّتها القبليّة لا بدّ من وجود جوهر مشترك بينها وهو يتميّز بأنّه لا فعليّة له ، لأنّ الفرض هو أنّ الفعليّة السابقة قد انعدمت ولو لم يكن مثل هذا الجوهر موجوداً للزم أن يكون الموجود السابق قد انعدم تماماً ثمّ ظهر موجود جديد من غياهب العدم وليس له أيُّ علاقة حقيقيّة بذلك الموجود القبليّ !

٦ ـ إذا كان تحوّل الأجسام في الحقيقة تحوّلاً في أعراضها أو كان من قبيل تعلّق النفس بالبدن أو قطع تعلّقها به أو أنّ صورة جديدة قد وُجدت أو أنّ صورة قد انعدمت ، ففي جميع هذه الصور يكون الجوهر السابق باقياً على فعليّته ، وأمّا إذا كان من قبيل تبديل عنصر إلى عنصر آخر فإنّه قد يحدث مثل هذا التوهّم وهو أنّ الفعليّة القبليّة قد زالت ، ولكنّه في هذا المورد أيضاً يعتقد الفلاسفة بأنّ فعليّة « الجسم » باقية ، إذن لا حاجة إلى فرض جوهر لا فعليّة له .

٧ ـ البيان الثاني هو أنّ الجسم بفعليّته لا يستطيع أن يقبل فعليّة جديدة ، لأنّ حيثيّة الفعليّة هي حيثيّة الوجدان ، وحيثيّة القبول هي حيثيّة القوّة والفقدان ، وهاتان الحيثيّتان متباينتان ، إذن لا بدّ أن يوجد جوهرٌ خاصٌ بإزاء كلّ واحدة منهما .

٨ ـ وهذا البيان ليس تامّاً ، لأنّ حيثيّة القوّة والقبول والفقدان أمرٌ عقليٌّ وليس خارجيّاً ، ومثل هذا الوصف العقليّ لا يستلزم وجود أمر عينيّ وخارجيّ . وحتّى إذا تنازلنا وسلّمنا بذلك فإنّه يمكن اعتبار الجوهر الجسمانيّ هو حيثيّة الفعليّة ، وعدُّ واحدٍ من أعراضها هو حيثيّة القوّة والقبول .

٩ ـ البيان الثالث هو أنّ أيَّ فعليّة جديدة تكون مسبوقة بالإمكان الاستعداديّ الذي يعتبر نوعاً من أنواع مقولة « الكيف » ، وفعليّةُ هذا العرض تحتاج أيضاً إلى قوّة وإمكان قبليّ . وللحيلولة دون التسلسل لا بدّ من إثبات جوهر تكون حيثيّته الذاتيّة هي القوّة والاستعداد .

١٠ ـ الجواب هو أنّ الإمكان الاستعداديّ مفهومٌ انتزاعيٌّ وليس عرضاً

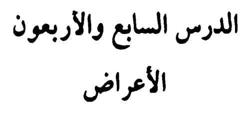
خارجيّاً . وعلى فرض كونه أمراً عينيّاً فنحن نستطيع أن نعدّه معلولاً للجوهر الجسمانيّ بحيث لا يكون وجوده محتاجاً إلى عرض عينيّ آخر يُسمّى الإمكان الاستعداديّ وهو سابق عليه .

١١ ـ إنّ فرض موجود بلا فعليّة هو تماماً مثل فرض موجود بلا وجود ، وهو فرض غير معقول ، وإذا قال أحد : إنّ الهيولى تتّصف حقيقةً بالفعليّة في ظلّ الصورة ، وبشكل عامّ لا تكون فاقدة للفعليّة ، وبعبارة أُخرى فإنّه يعدّ الصورة واسطةً في الثبوت لا واسطةً في العروض ، فإنّه يكون قد أهمل الحيثيّة الذاتيّة للهيولى (وهي كونها قوّة خالصة) .

١٢ ـ لو كانت القوّة بالنسبة للهيولى مثل الإمكان للماهيّة حيث لا ينفصل عنها أبداً ، وهي في نفس الوقت تتّصف بالوجوب بالغير في ظلّ العلّة ، فلازم ذلك أن تصبح الهيولى أمراً اعتبارياً ، وحسب تعبير صدر المتألّهين يصبح أمراً عدميّاً ، لا أنها موجود حقيقيّ عينيّ .

الأسئلة

١ ـ ما هو الاختلاف، الأساسيُّ في مسألة الهيولىٰ الأُولىٰ ؟
٢ ـ في أيّ صورة يمكن عدُّ الصورة الجسميّة نوعاً من أنواع الجوهر المادُّي ؟
٣ ـ من أيّ مقولة تكون الصورة النوعيّة ؟ وهل يمكن عدُّها قسماً من أقسام الجواهر ؟
٤ ـ ما هو عدد أنواع الجوهر المادّي ؟
٥ ـ اشرح الأدلة التي تثبت الهيولى من دون فعليه .
٦ ـ ما هي الإشكالات الواردة على هذه الأدلة ؟
٧ ـ بناءً على قول الأرسطوئيّين أتكون الصورة واسطة في ثبوت الفعليّة لها أم واسطة في العروض ؟ وما هو الفرق بين هذين الفرضين ؟
٨ ـ ما هو الإشكال الوارد فيما إذا فرضنا القوّة المحض بالنسبة للهيولى مثل الإمكان الذاتيّ للماهيّة ؟



وهو يشمل :

- نظريّات الفلاسفة حولَ الأعراض
- الكميّة
- المقولات النسبيّة

نظريّات الفلاسفة حول الأعراض :

كما أشرنا من قبلُ فالمشهور بين الفلاسفة هو أنّ الجوهر جنسٌ عالٍ ومقولة خاصّة ، ولهذا الجنس أنواع مختلفة ، أمّا العرض فهو ليس مقولةً خاصّة وإنّما هو مفهومٌ عامٌّ يُنتزع من المقولات التسع ، وحملُه على كلّ واحدة منها يُعتبر حملاً عرضيّاً وليس ذاتيّاً .

وفي مقابل هذا القول يمكننا الإشارة إلى ثلاثة أقوال أُخرى : أحدهما: قول « السيّد الداماد » الذي يعتبر العرض ـ مثل الجوهر ـ مقولةً وجنساً عالياً ، وما يسمّيه الآخرون بالمقولات العرضيّة يعتبرها هو أنواعاً للعرض .

القول الآخر: يعدّ المقولات عبارة عن: الجوهر، الكميّة ، الكيفيّة النسبة . أمّا سائر المقولات العرضيّة فهي تُعتبر ـ حسب هذا القول ـ أنواعاً من النسبة .

وأخيراً هناك قول شيخ الإشراق[1] الذي يرى أنّ المقولات عبارة عن المقولات الأربع السابقة الذكر تُضاف إليها الحركة .

لكنّه يبدو لنا أوّلاً : أنّ الجوهر والعرض هما من قبيل المعقولات الثانية الفلسفيّة ، ولا ينبغي عدّ أيّ منهما جنساً عالياً ومقولةً ماهويّة .

ثانياً : أنّ الحركة من المفاهيم الوجوديّة ، كما صرّح بذلك صدر المتألّهين ،

---

(١) من أحبّ التفصيل فليرجع إلى التلويحات : ص ١١ .

فليست هي مقولةَ ولا تندرج تحت أيّة مقولة ماهويّة .

ثالثاً : أنّ كثيراً مّما يعرف باسم العرض الخارجيّ أو بعنوان المقولة أو بعنوان كونه نوعاً منها (ومن جملة ذلك جميع المقولات النسبيّة السبع) هي مفاهيمُ انتزاعيّةٌ وليست من الأعراض الخارجيّة حتّى تُعدَّ مقولةً ماهويّة مستقلّة أو نوعاً من المقولات .

ومن الواضح أنّ شرح جميع الأقوال ودراستها ونقدها يحتاج إلى بحوث مفصّلة لا تترتّب عليها فائدة مهمّة ، ولهذا فنحن نكتفي ببحث مختصر في هذا المجال .

الكميّة :

تُعرّف مقولة الكميّة بهذه الصورة :

إنّها العرض الذي يقبل القسمة لذاته .

وقد ذُكر في التعريف قيد « لذاته » ، حتّى لا يشمل انقسام سائر المقولات ، لأنّ انقسامها يحصل بتبع انقسام الكميّة .

وتنقسم الكميّة بشكل عامّ إلى نوعين : الكمّ المتّصل (المقدار الهندسيّ) ، والكمّ المنفصل (العدد) ، ولكلّ منهما أنواعٌ مختلفة تتمّ دراستها في علمي الهندسة والحساب .

وينبغي التنبيه على أنّ الفلاسفة يعتبرون الاثنين « ٢ » أوّل عدد يقبل الانقسام إلى قسمين ، وأمّا الواحد « ١ » فإنّهم يسمّونه مبدأ العدد ولا يعتبرونه نوعاً من الأعداد .

ويبدو لنا أنّه من السهل قبول أن العدد ليس مفهوماً ماهوياً، وفي الخارج لا يتحقّق شيء باسم « العدد » غير الأشياء التي تتّصف بالوحدة والكثرة (المعدودات) . فمثلاً عندما يُضاف إليه فرد آخر فإنّ الفرد الثاني واحد أيضاً، ولكنّنا ننظر إليهما معاً ثمّ ننسب إليهما مفهوم «الاثنين»، وإلاّ فإنّه لا يتحقّق إلى جانبهما عرضٌ خارجيّ باسم العدد عندما يُضاف إليه فرد آخر فإنّ الثاني واحد أيضاً ، ولكنّنا ننظر إليهما معاً ثمّ ننسب إليهما مفهوم « الاثنين » ، وإلاّ فإنّه لا يتحقّق إلى جانبهما عرضٌ خارجيّ باسم العدد « اثنين » . وأساساً كيف يمكن أن يكون هناك عرضٌ واحد (وهو العدد اثنان) ومع ذلك يُعتبر قائماً بموضوعين ؟! (يحتاج الأمر إلى دقّة) . وكذا عندما يجلس إلى جانبهما فرد ثالث فإنّه يُنتزع من مجموعهم العدد ثلاثة ، ولكنّه لم ينعدم هنا عرضٌ عينيٌّ باسم « الاثنين » ووُجد عرض آخر باسم « الثلاث » . وفي نفس الوقت نحن نستطيع أن نأخذ

بعين الاعتبار نفس الشخصين السابقين ثمّ ننسب إليهما العدد « اثنين » ، كما أنّنا نستطيع أن ننظر إلى فرد واحد من هؤلاء مع فرد قد جاء توّاً ونَصِفهما بأنّهما اثنان .

ومن جملة الشواهد على كون مفهوم العدد اعتباريّاً هو أنّه يعرض على نفس الأعداد وكسورها ومجاميع منها ، ولو كان العدد شيئاً عينيّاً للزم أن تتحقّق أعداد لا نهائيّة في الموضوعات المحدودة !

ويُنسب العدد أيضاً بصورة متشابهة إلى المجرّدات والماديّات ، والأُمور الحقيقيّة والاعتباريّة ، فهل يمكن أن نعتبره عرضاً مجرّداً عندما ننسبه إلى المجرّدات ، وعرضاً ماديّاً عندما ننسبه للماديّات ؟! وهل يمكن عدُّه أمراً حقيقيّاً عندما يُنسب إلى الأُمور الحقيقيّة ، وهو بنفسه يصبح أمراً اعتباريّاً إذا حُمل على الأشياء الاعتباريّة ، أم نُثبت للأُمور الاعتباريّة صفةً حقيقيّةً وعرضاً عينيّاً ؟! .

أمّا الكميّات المتّصلة فقد اتّضح في أثناء البحث عن المكان والزمان أنّها وجوه لوجود الأجسام وليس لها وجود مستقلّ عن وجود الأجسام ، وحسب الاصطلاح فإنّه لا يتعلّق بها جعلٌ تأليفيٌّ ولا إيجاد مستقلّ ، وإن كان الذهن قادراً على النظر إليها بعنوان أنّها ماهيّات مستقلّة ، وبالنظر إلى هذه الملاحظة يمكن عدّها من جملة « أعراض الأجسام » بمعنى من المعاني ، ولكنّها أعراض يكون وجودها عين وجود الجسم ، وجميع ماهيّاتها توجد بوجود واحد ، وبعبارة أُخرى : فإنّ وجود مثل هذه الأعراض هو من شؤون وجود الجوهر .

المقولات النسبيّة :

من بين المقولات العشر توجد سبع مقولات عرضيّة قد لوحظ في كلّ واحدة منها لون من النسبة ، ولهذا يسمّونها بـ «المقولات النسبيّة » ، ولهذه الجهة أيضاً عدّها بعض الفلاسفة نوعاً من مقولة « النسبة » أو « الإضافة » . والمقولات النسبيّة عبارة عن :

١ ـ مقولة الإضافة : وهي تحصل من النسبة المتكرّرة بين موجودين ، وتنقسم إلى قسمين : متشابهة الأطراف ، ومتخالفة الأطراف . فالقسم الأوّل مثل إضافة الأُخوّة بين أخوين ، أو إضافة التعاصر بين شيئين موجودين في زمان واحد ، والقسم الثاني مثل إضافة الأُبوّة والبنوّة بين الأب والابن ، أو إضافة التقدّم والتأخّر بين جزئين من الزمان أو

بين ظاهرتين توجدان في زمانين .

٢ ـ مقولة الأين : وهي الحاصلة من النسبة بين الموجود المادّي ومكانه .

٣ ـ مقولة المتى : وهي التي تحصل من النسبة بين الموجود المادّي وزمانه .

٤ ـ مقولة الوضع : وهي الحاصلة من نسبة بعض أجزاء الشيء إلى بعض مع أخذ جهتها بعين الاعتبار . مثل حالة القيام التي تحصل من استقرار أجزاء البدن على بعضها بحيث يكون رأسه إلى الأعلى ، أو حالة الانبطاح التي تُنتزع من استقرار أجزاء الجسم إلى جانب بعضها بصورة أُفقيّة .

٥ ـ مقولة الجِدة أو المِلك : وهي تحصل من نسبة شيء إلى شيء يُحيط به ، مثل حالة إحاطة البدن بالثوب أو إحاطة الرأس بالقبّعة .

٦ ـ مقولة أن يفعل : وهي تحكي عن التأثير التدريجيّ للفاعل المادّي في المادّة المنفعلة ، مثل أنّ تؤثّر الشمس تدريجيّاً في الماء فتسخّنه .

٧ ـ مقولة أن ينفعل : وهي تحكي عن التأثّر التدريجيّ للمادّة المنفعلة بالفاعل المادّي ، مثل تسخين الماء تدريجيّاً بواسطة الشمس .

ولا بدّ لنا من التنبيه على أنّ جميع هذه المقولات ـ عدا مقولة الإضافة ـ تختصّ بالماديّات ، لأنّ النسبة إلى الزمان والمكان مختصّة بالماديّات ، وكذا النسبة بين الأجزاء ولحاظ الجهة بينها لا يمكن تصوّره إلّا في الأجسام فحسبُ . وهكذا إحاطة اللباس وأمثالها فإنّها من خصائص الموجودات الماديّة . والتأثير والتأثّر التدريجيّان أيضاً لا يتحقّقان إلّا بين الأشياء الماديّة . أمّا مقولة الإضافة فهي مشتركة بين الماديّات والمجرّدات ، فنحن نجد مصاديق لها بين الماديّات مثل إضافة الأعلى والأسفل بين طابقين من إحدى العمارات ، وقد توجد إضافاتٌ بين المجرّدات مثل التقدّم السرمديّ لله سبحانه على سائر المجرّدات ، والمعيّة في الدهر بين العقول ، ويمكننا أن نجعل أحد طرفي الإضافة موجوداً مجرّداً ، والطرف الآخر موجوداً ماديّاً ، مثل التقدّم الوجوديّ للعلّة المجرّدة على المعلول المادّي .

ويبدو لنا أنّ أيّاً من هذه ليس من المفاهيم الماهويّة والمعقولات الأولى وأفضل [illegible] على ذلك هو أنّ نسبة موجود إلى موجود آخر تتوقّف على الشخص الذي يَنسب [illegible] بعضها إلى بعض ، والمفهوم الذي يتوقّف على المقارنة والنسبة لا يمكن أنْ

يكون حاكيا عن أمر عينيّ ومستقل عن الاعتبار واللحاظ الذهنيّ .

فمثلاً نسبة الأُخوّة بين الأخوين أو نسبة الأُبوّة والبنوّة بين الأب والولد ليست أمراً عينيّاً توجد بينهما ، وإنّما الذهن يأخذ بعين الاعتبار أنّ هذين الشخصين قد وُجدا من أب واحد وأمّ واحدة ، وهما شريكان من هذه الجهة ، فينتزع إضافة الأُخوّة وهي متشابهة الأطراف ، ويأخذ بعين الاعتبار أنّ الوالد علّة إعداديّة لوجود الولد ، وليس العكس ، فينتزع إضافة الأُبوّة والبنوّة ، وهي متخالفة الأطراف ، وبولادة الولد لا يتحقّق أمرٌ عينيٌّ آخرُ غيرهما بحيث يمكن تسميته بإضافة الأُبوة والبنوّة بينهما ، أو بعد ولادة الابن الثاني فإنّه لا يتحقّق أمرٌ خارجيٌّ آخرُ غيرهما يمكن تسميته بإضافة الأُخوة بين هذين المولودين .

وكذا مفاهيم الكبر والصغر ، والأكبر والأصغر ، والبُعد والقرب ، والأبعد والأقرب . والتساوي والتعاصر و . . . فهذه جميعاً مفاهيم يتمّ الحصول عليها من النسبة ، وكلّ واحد منها ليس له ما بإزاء في الخارج ، وإن كان لكلّ منها منشأ انتزاع خاصّ ، ولا يمكن اعتباطاً نسبةُ أيّ مفهوم إضافيّ ونسبيّ إلى أيّ شيء كان .

ومن جملة الشواهد على كون الإضافة اعتبارية هو أنها تصدق ـ من ناحية ـ على علاقة الله سبحانه بمخلوقاته المختلفة ، ومن ناحية أُخرى فإنّها تصدق بين أمرين اعتباريَّين ، أو بين موجود ومعدوم ، وحتّى بين أمرين ممتنعَي الوجود . ومن الواضح أنّ الله عزّ وجلّ لا يصبح معروضاً لأيّ عرض ، وكذا الأُمور الاعتباريّة والمعدومات فإنّها لا يمكن أن تتّصف بصفات عينيّة وخارجيّة .

وبالتعمّق في سائر المقولات النسبيّة يتّضح أيضاً أنّه غير طرفي النسبة اللذين هما منشأ انتزاع هذه المفاهيم لا يوجد أمرٌ عينيٌّ آخر يُسمّى النسبة الخارجيّة ، فضلاً عن أن توجد هيئة خاصّة للموضوع نتيجةً للنسبة . واتّصاف الأشياء الخارجيّة بمثل هذه المفاهيم ليس دليلاً على وجود ما بإزاء لها في الخارج ، كما أنّ الأمر يكون على هذا المنوال في جميع المعقولات الثانية الفلسفيّة .

خلاصة القول

١ ـ هناك أربعة أقوال حول الأعراض :

أ ـ قول مير داماد الذي يتضمّن أنّ العرض مثل الجوهر جنسٌ عالٍ وله تسعة أنواع كلّيّة .

ب ـ القول المشهور وهو أنّ كلّ واحدة من المقولات التسع العرضيّة جنسٌ عالٍ ، وحملُ « العرض » عليها ليس حملاً ذاتيّاً .

جـ ـ قول صاحب البصائر (عمر بن سهلان الساوجيّ) وهو أنّ المقولات العرضيّة عبارة عن الكميّة والكيفيّة والنسبة . والمقولات النسبيّة تُعتبر أنواعاً من النسبة .

د ـ قول شيخ الإشراق وهو أنّ المقولات العرضية عبارة عن هذه المقولات الثلاث المذكورة علاوةً على الحركة .

٢ ـ إنّ مفهومي الجوهر والعرض هما من قبيل المعقولات الثانية الفلسفية وليس أيٌّ منهما جنساً لأيّة ماهيّة .

٣ ـ إنّ مفهوم الحركة مفهوم يُنتزع من الوجود السيّال وليس هو من قبيل المفاهيم الماهويّة .

٤ ـ إنّ الكميّة عرض يقبل القسمة لذاته .

٥ ـ ينقسم الكمُّ إلى قسمين عامّين هما : الكمّ المتّصل (المقدار الهندسيّ) والكمّ المنفصل (العدد) .

٦ ـ من وجهة نظر الفلاسفة يكون الواحد مبدأً للعدد وليس نوعاً من الأعداد .

٧ ـ لا يمكن اعتبار العدد عرضاً خارجيّاً وله ما بإزاء في الخارج ، لأنّه بإضافة واحد إلى واحد آخر لا يتحقّق أيُّ شيء عينيّ آخر . وعدد الأشياء يتغيّر أيضاً باختلاف اللحاظ والاعتبارات .

٨ ـ والشاهد الآخر على اعتباريّة العدد هو نسبته للمجرّدات والماديّات ، وللأمور الخارجيّة والذهنيّة والاعتباريّة على السواء .

٩ ـ إنّ الكمّ المتّصل هو في الواقع وجه لوجود الجوهر المادّي وشأن من شؤونه .

١٠ ـ المقولات النسبيّة هي عبارة عن : الإضافة ، الأين ، المتىٰ ، الوضع ، الجِدة ، أن يفعل ، أن ينفعل .

١١ ـ مقولة الإضافة مشتركة بين المجرّدات والمادّيات ، ولكنّ سائر المقولات النسبيّة تختصّ بالماديّات فحسبُ .

١٢ ـ تنقسم الإضافة إلى قسمين عامّين هما : الإضافة المتشابهة الأطراف مثل الأخوّة ، والإضافة المتخالفة الأطراف مثل الأبوّة والبنوّة .

١٣ ـ إنّ كلّ واحد من المفاهيم المسمّاة بـ «المقولات النسبيّة» ليس من المفاهيم الماهويّة والمعقولات الأولى ، لأنّها جميعاً تشتمل على مفهوم النسبة ، والنسبة ليس لها ما بإزاء في الخارج .

١٤ ـ من جملة الشواهد على اعتباريّة الإضافة هو أنّها تصدق ـ من ناحية ـ على وجود الله سبحانه ، وتصدق ـ من ناحية أخرى ـ في مورد الاعتباريّات وحتّى المعدومات والممتنعات أيضاً .

١٥ ـ إنّ اعتباريّة هذه المفاهيم لا تعني أنّه يمكن نسبتها اعتباطاً للأشياء المختلفة ، وإنّما تعني أنّ لها منشأ انتزاع ، ولكنّها بأنفسها ليس لها ما بإزاء في الخارج .

١٦ ـ إنّ اتّصاف الأشياء الخارجيّة بمثل هذه المفاهيم لا يصلح دليلاً على كونها من الماهيّات ، كما أنّ الاتّصاف بسائر المعقولات الثانية الفلسفيّة لا يكون دليلاً أيضاً على وجود ما بإزاء لها في الخارج .

الأسئلة

ـ اشرح أقوال الفلاسفة حول الأعراض.
٢ ـ بيِّن نقاط الضعف فيها بصورة إجماليّة .
٣ ـ ما هي الكميّة ، وما هو عدد أنواعها ؟
٤ ـ بيِّن الأدلّة القائمة على كون العدد اعتباريّاً .
٥ ـ المقدار الهندسيّ بأيّ معنى يمكن عدُّه من أعراض الجسم؟
٦ ـ عرِّف كلّ واحدة من المقولات النسبيّة .
٧ ـ أيُّ واحدة منها تصدق أيضاً على المجرّدات ؟
٨ ـ لماذا لا يمكن اعتبار النسبة من الأمور العينيّة ؟
٩ اشرح الدليل القائم على كون المقولات النسبيّة اعتباريّة .
١٠ ـ اشرح الدليل الخاصّ الذي يُثبت اعتباريّة الإضافة .

الدرس الثامن والأربعون

الكيفيّة

وهو يشمل :

- مقولة الكيف
- الكيف النفسانيّ
- الكيف المحسوس
- الكيف المختصّ بالكميّات
- الكيف الاستعداديّ
- الاستنتاج

مقولة الكيف :

إنّ كلّ إنسان يجد مجموعةً من الحالات النفسيّة المختلفة في أعماقه بالعلم الحضوريّ مثل حالات الفرح والحزن ، الخوف والأمل ، اللذّة والألم ، الشوق والنفور ، المحبّة والعداوة و . . . .

ويُدرك بحواسّه الظاهريّة صفاتٍ من الأجسام هي في الغالب قابلة للتغيير مثل اللون والطعم والرائحة والصوت و . . .

وقد أدرج الفلاسفة جميع هذه الحالات والصفات النفسيّة والجسميّة في مفهوم كلّي واحد فسمّوها بالكيفيّة واعتبروها جنساً لها ، وعرّفوها بهذه الصورة : الكيفيّة عرض لا يقبل القسمة ذاتاً ولا يشتمل على معنى النسبة أيضاً .

وفي الواقع فهُمْ عرّفوها بسلب خصائص الكميّة والمقولات النسبيّة عنها .

ولكنّه يبدو لنا أنّه بقطع النظر عن المناقشة الموجودة في جهاز الجنس والفصل الأرسطوئيّ بشكل عامّ فإنّ الكيفيّة لا ينبغي عدُّها جزءً من ماهيّة هذه الأعراض المختلفة الماديّة والمجرّدة ، وإنّما لا بدَّ من عدّها من المفاهيم الانتزاعيّة العامّة مثل مفهوم الحالة والهيئة والعرض ، التي تطلق بصورة الحمل العرضيّ على عدد من الأمور المختلفة الحقيقة .

وعلى أيّ حال فإنّ ما يمكن اعتباره ـ من بين المقولات العرضيّة ـ عرضاً خارجياً وله ما بإزاء عينيّ يقينيّة هي مقولة الكيف التي يتمّ إدراك بعض مصاديقها بالعلم

الحضوريّ الذي لا يقبل الخطأ .

ويقسِّم الفلاسفة ـ على أساس الاستقراء ـ مقولة الكيف إلى أربعة أنواع عامّة هي : الكيف النفسانيّ ، الكيف المحسوس ، الكيف المختصّ بالكميّات ، الكيف الاستعداديّ .

الكيف النفسانيّ :

فالكيف النفسانيُّ عرض مجرّد يعرض الجواهر النفسانيّة فحسبُ ، ولحدّ الآن لم ينظَّم جدول دقيق وكامل لأنواعه . ويعدُّ الفلاسفة العلم والقدرة والإرادة والكراهة واللذّة والألم والحالات الانفعاليّة والعادات والملكات النفسانيّة من جملة الكيفيّات النفسانيّة ، وقاموا بدراسات حولها تتعلّق أكثر ما تتعلّق بعلم النفس .

وكما أشرنا فإنّ أكثر أنواع الكيف يقينيّةً هي الكيفيّات النفسانيّة التي تُدرَك بالعلم الحضوريّ والتجربة الباطنيّة ، وحتّى مثل هيوم الذي شكّك في كثير من المسلّمات فإنّه اعتبر وجود مثل هذه الكيفيّات أمراً يقينياً وغير قابل للإنكار .

ومن بين أقسام الكيف النفسانيّ يُعتبر العلم أشدَّ ارتباطاً بالدراسات الفلسفيّة ، ولهذا خصّصنا له بحثاً مستقلاً . وتأتي في الدرجة الثانية الإرادة والقدرة والاختيار التي مرّت الإشارة إليها في الدرس الثامن والثلاثين ، وسوف تأتي توضيحات أكثر بالنسبة إليها في مبحث صفات الله تعالى .

الكيف المحسوس :

والمقصود من الكيف المحسوس هو تلك الطائفة من الكيفيّات المـاديّة التي تُدرَك بواسطة الحواسّ الظاهريّة والأجهزة الحسّيّة .

والفلاسفة على أساس النظريّة التي كانت مسلّمة في العلوم الطبيعيّة القديمـة والقائلة بأنّ الحواسّ الظاهريّة خمسة أنواع قاموا بتقسيم الكيف المحسوس إلى خمس فئات ، فهم يعدّون اللون والنور من الكيفيّات المبصـرة ، والأصوات من الكيفيّـات المسموعة ، والطعوم من الكيفيّات المذوقـة ، والروائـح من الكيفيّات المشمـومة ، والحرارة والبرودة والخشونة والنعومة من الكيفيّات الملموسة . ولكنّه في علم النفس الحديث قد تمّ إثبات وجود حواسّ أُخرى غير الحواسّ الخمس المعروفة، ويجب الإهتمام بما في تبويب الكيفيّات المحسوسة .

وإثبات وجود الكيفيّات المحسوسة خارجَ ظرف الإدراك ليس بسهولة إثبات الكيف النفسانيّ ، لأنّ العلم الحضوريّ لا يتعلّق بها ، وللجواب على هذا السؤال القائل : هل كلّ ما نُدركه بعنوان أنّه حالات للأشياء الماديّة موجود في الخارج على هذه الصورة ، أم إنّ أنفسنا ـ نتيجةً لمجموعة من الأفعال والانفعالات الفيزيائيّة الكيميائيّة والفسيولوجيّة التي تجري في الجسم ـ تستعدّ لإدراك هذه الأمور في أعماقها ، ولا يمكن إثبات عين هذه الأمور في عالم المادّة ؟ .

للجواب الصحيح على هذا السؤال لا بدّ من الإستفادة من براهين تؤخذ بعض مقدّماتها من العلوم التجريبيّة ، ويتوقّف الإثبات اليقينيّ لمثل هذه المقدّمات على تقدّم العلوم المختصّة بها .

فمثلاً ، لحدّ الآن لم تُعرف ـ بصورة يقينيّة ـ ماهيّة الطاقة وعلاقة المادّة بالطاقة ، ولهذا فإنّه لا يمكن عرض تحليلٍ فلسفيّ يقينيّ عنها .

فالفلاسفة السابقون لم يقولوا بواقع للضوء والحرارة سوى تلك الحالة وذلك العرض الذي يُدرَك بواسطة الأجهزة الحسّيّة ، ولهذا كانوا يزعمون أنّهما بسيطان يرفضان التجزئة ، ولكنّه بناءً على بعض نظريّات الفيزياء الحديثة لا بدّ من عدّهما من قبيل الجواهر الماديّة ، وهم وإن كانوا يسمّونها ـ حسب اصطلاح الفيزياء ـ بالطاقة ويجعلونها في مقابل المادّة ، إلاّ أنّهم لمّا كانوا يعتقدون بأنّ المادّة توجد عن طريق تراكم الطاقة ، وهي تتبدّل إلى طاقة نتيجةً للتجزئة والإشعاع ، إذن لا بدّ من عدّ الطاقة أيضاً جزءً من الأجسام بحسب النظرة الفلسفيّة ، لأنّه من المستحيل تركيب الجسم من غير الجسم ، ويستحيل أيضاً أن يتبدّل إلى شيء ليس من قبيل الجوهر ذي الامتداد (الجسم) .

ولكنّ الأمر لا ينتهي عند هذا الحدّ ، فبالتأمّل أكثر يتّضح أنّ الذي ندركه مباشرةً ليس هو جوهر الضوء والحرارة ، وإنّما هو صفة كونها مضيئة وحارّة ، وهنا يتكرّر السؤال السابق وهو :

أهذه الكيفيّات المحسوسة موجودة في الخارج بنفس الشكل الذي تنعكس فيه في ظرف الإدراك أم لا ؟ .

الكيف المختصّ بالكميّات :

يذكر الفلاسفة فئةً أخرى من الكيفيّات يسمّونها بالكيفيّة المختصّة بالكميّات ،

بعضها من قبيل الفرديّة والزوجيّة وهما من صفات الأعداد ، والبعض الآخر من قبيل الاستقامة والانحناء ويُعتبران من صفات الموضوعات الهندسيّة .

والظاهر أنّ السبب في عدّ هذه الطائفة من الكيفيّات فئةً مستقلّةً ولم يدرجوها ضمن الكيفيّات المحسوسة هو أنّها لا يتعلّق بها الإدراك الحسّيّ بصورة مباشرة .

أمّا صفات الأعداد فإنّه لا يمكن عدُّها أموراً حقيقيّةً ولا أعراضاً خارجيّة ، لأنّ نفس العدد أمرٌ اعتباريٌّ وليس له ما بإزاء خارجيّ .

وأمّا صفات الموضوعات الهندسيّة كاستقامة الخطّ أو انحنائه ، واستواء السطح أو تقعّره أو تحدُّبه ، فهي مفاهيم انتزاعيّة يتمّ انتزاعها بعدّة وسائط من كيفيّة وجود الأجسام . ولا سيّما إذا التفتنا إلى أنّ نفس الخطّ والسطح هما في الواقع من الحدود العدميّة للأجسام ، وذهن الإنسان بتسامح يعتبرها ماهيّاتٍ موجودةً في الخارج .

إذن من الصعب عدُّ هذه الطائفة من الكيفيّات أعراضاً خارجيّة ولها ما بإزاء عينيّ ، غاية الأمر أنّه يمكن عدُّها من الأعراض التحليليّة .

الكيف الاستعداديّ :

القسم الرابع الذي يذكره الفلاسفة من أقسام مقولة الكيف هو الكيفيّة الاستعداديّة التي عرّفوها بهذه الصورة : كيفيّة يترجّح بواسطتها وجود ظاهرة خاصّة في موضوعها .

ويسمّونها أحياناً بـ « الإمكان الاستعداديّ » في مقابل سائر ألوان الإمكان ، مثل الإمكان الذاتيّ والإمكان الوقوعيّ[1] ، لأنّ سائر معاني الإمكان هي من المعقولات الثانية الفلسفيّة والمفاهيم غير الماهويّة ، على العكس من الإمكان الاستعداديّ فإنّهم يعدّونه ماهيّةً من مقولة الكيف .

والدليل الذي يذكرونه على عينيّة الكيفيّة الاستعداديّة هو أنّها تتّصف بصفات وجوديّة كالقرب والبُعد والشدّة والضعف ، فمثلاً استعداد النطفة لكي تصبح ذات روح أبعدُ وأضعفُ من استعداد الجنين الكامل لذلك ، واستعدادُ نواة الشجرة للتحوّل إلى

(١) الإمكان الذاتيّ وصفٌ عقليٌّ للماهيّة من جهة كونها ـ ذاتاً ـ لا تقتضي النسبة إلى الوجود والعدم ، وكلّ منهما ليس ضروريّاً بالنسبة إليها . والإمكان الوقوعيُّ وصفٌ عقليٌّ آخر للماهيّة من جهة كونها علاوةً على أنّ وجودها ذاتاً ليس مستحيلاً فإنّها لا تستلزم أمراً مستحيلاً آخر .

شجرة أقربُ وأقوى من استعداد التراب لذلك ، ولو كان الإمكان الاستعداديُّ مفهوماً عقليّاً أيضاً مثل سائر اصطلاحات الإمكان لما أصبح قابلاً للاتّصاف بمثل هذه الصفات .

ولتقييم هذا الدليل لا بدّ لنا من الإشارة إلى كيفيّة تعرُّف الذهن على مفهوم الاستعداد ونسبته إلى بعض الموجودات الخارجيّة بعنوان كونه وصفاً خاصّاً لها .

فالإنسان بماله من تجارب في مجال تحوّلات الأشياء الخارجيّة يفهم بوضوح أنّ وجود أيّ ظاهرة عينيّة يتوقّف على تحقّق شروط معيّنة وزوال موانع خاصّة ، وهي عادةً تحصل بشكل تدريجي . مثلاً تحوُّل الماء إلى بخار مشروطٌ بدرجة حراريّة معيّنة تظهر في الماء بصورة تدريجيّة ، ونموّ الزرع في الأرض المالحة مشروط بزوال الموادّ الضارّة وتوفّر الموادّ النافعة والرطوبة والحرارة ، وجميع هذه الأمور لا تتحقّق دفعةً . إذا أخذنا بعين الاعتبار جميع علاقات العليّة والمعلوليّة هذه ، وضرورة تحقّق الشروط الوجوديّة والعدميّة فعندما نقيس المادّة (العلّة الماديّة للظاهرة) إلى الفعليّة المقصودة فإن كانت جميع الشروط اللازمة متوفّرةً وجميع الموانع مرتفعةً فإننا نسمّيها مستعدةً تماماً لاستقبال الفعليّة الجديدة ، وإذا كانت بعض الشروط الوجوديّة غير حاصلة ، أو كانت بعض الموانع غير مرتفعة فإنّنا نعتبر استعدادها أبعد وأضعف ، وإذا كانت بعض الشروط أو أكثرُ الموانع موجودة فإنّنا نسمّي استعدادها بعيداً وضعيفاً جدّاً .

والحاصل : أنّه في المادّة التي تتمتّع بالاستعداد لاستقبال الفعليّة الجديدة لا يتحقّق أمر عينيّ باسم « الاستعداد » غير تحقّق الشروط وزوال الموانع ، وإنّما الاستعداد مفهومٌ عقليٌّ يُنتزع من تحقّق الشروط وزوال الموانع . وشاهد ذلك أنّه ما لم تتمّ مقارنةٌ بين الحالتين السابقة واللاحقة فإنّ هذا المفهوم لا يتمّ انتزاعه ، واستعمال تعبيرات من قبيل القريب والبعيد ، الشديد والضعيف ، الكامل والناقص وأمثالها في مورد الاستعداد إنّما هو من باب الاستعارة ولبيان كثرة أو قلّة الشروط والموانع .

والطريف أنّ صدر المتألّهين على الرغم من كونه قد اقتفى أثر سائر الفلاسفة في باب الجواهر والأعراض وبعض الموارد الأخرى فاعتبر الإمكان الاستعداديَّ نوعاً من مقولة الكيف ، إلاّ أنّه في بعض الموارد قد اعترف بهذه الحقيقة وهي أنّ مفهوم الاستعداد يُنتزع من زوال الموانع والأضداد . ومن جملتها ما ورد في الأسفار :

« فالإمكان الاستعداديُّ مرجعه زوال المانع والضدّ إمّا بالكلّيّة وهو القوّة القريبة ،

أو بالبعض وهو القوّة البعيدة »[1] .

وله أيضاً في كتاب المبدأ والمعاد[2] عبارة صريحة تقريباً في كون الاستعداد مفهوماً انتزاعيّاً وأنّه من المعقولات الثانية ، وأنّ المقصود من وجوده في الخارج أنّ الأشياء الخارجيّة تتّصف به .

الاستنتاج :

بفضل الدراسة التي قمنا بها في مجال الجواهر والأعراض نحصل على هذه النتائج :

١ ـ إنّ مفهومي الجوهر والعرض من المعقولات الثانية الفلسفيّة ، وليسا من قبيل المعقولات الأولى والمفاهيم الماهويّة ، إذن لا ينبغي عدُّهما من الأجناس ولا من ذاتيّات الماهيّات .

٢ ـ الجواهر المجرّدة عبارة عن : المجرّدات التامّة (العقول الطوليّة والعرضيّة) ، والجوهر النفسانيّ ، والجوهر المثاليّ ، وأمّا الجوهر المادّيّ فهو نفسه الجوهر الجسمانيّ ، وبناءً على كون الصور النوعيّة من قبيل الجواهر فإنّه ينقسم إلى قسمين فرعيَّين (الجسم ، والصورة النوعيّة) .

٣ ـ من بين المفاهيم المسمّاة بالمقولات العرضيّة يمكن عدُّ الكيف النفسانيّ والكيف المحسوس من قبيل المفاهيم الماهويّة التي لها ما بإزاء عينيّ ، ولا بدّ من اعتبار الكميّة المتّصلة التي تشمل المقادير الهندسيّة والزمان من الأعراض التحليليّة الحاكية عن أبعاد وجود الأجسام . والكيفيّات المختصّة بالكميّات يمكن أيضاً عدُّها من الأعراض التحليليّة . أمّا سائر أقسام العرض فهي من قبيل المفاهيم العقليّة والانتزاعيّة التي لا وجود خارجيّاً إلّا لمنشأ انتزاعها ، وليست هي بذاتها أقساماً مستقلّة للعرض .

٤ ـ هناك ستُّ مقولات من المقولات العرضيّة التسع (الأين ، المتى ، الوضع ، الجِدة ، أن يفعل ، أن ينفعل) وكذا الكميّة المتّصلة والكيف المختصّ بها والكيفيّات المحسوسة ، هذه كلّها مختصّة بالمادّيّات ، والكميّة المنفصلة (العدد)

---

(١) الأسفار الأربعة : ج ٢ ، ص ٣٧٦ .

(٢) المبدأ والمعاد لصدر المتألّهين : ص ٣١٨ ـ ٣١٩ .

والإضافة تكونان مشتركتين بين الماديّات والمجرّدات ، والكيف النفسانيّ مختصّ بالجوهر النفسانيّ المجرّد .

أمّا المفاهيم المشتركة بين الماديّات والمجرّدات (الكمّ المنفصل والإضافة) فهي أمور اعتباريّة وانتزاعيّة ، ونفس اشتراكها بين الماديّات والمجرّدات يُعتبر علامةً على كونها غير عينيّة ، لأنّ الماهيّة الواحدة لا يمكن أن تكون أحياناً ماديّة وأحياناً أخرى مجرّدة ، وأمّا الكيف فهو ليس ماهيّة واحدة وإنّما هو مفهومٌ عامٌّ يُطلق على عدّة ماهيّات مختلفة الحقيقة ، بعضها يختصّ بالماديّات ، والبعض الآخر يختصّ بالمجرّدات .

٥ ـ إنّ الأعراض التحليليّة ، مثل الكميّات المتّصلة وكيفيّاتها ، ليس لها وجود مستقلّ عن وجود موضوعاتها ، وهذه الأعراض هي التي تعتبر من شؤون وجود الجوهر ويتعلّق بها مع موضوعاتها جعلٌ بسيطٌ واحد . أمّا الأعراض الخارجيّة مثل الكيفيّات النفسانيّة فلها وجودٌ عرضيٌّ خاصّ ، وجعلُها تأليفيّ . وأمّا الأعداد والمقولات النسبيّة والكيف الاستعداديّ فهي من المفاهيم العقليّة ولا يتعلّق بها جعلٌ حقيقيٌّ .

٦ ـ وقد اتّضح ضمناً أنّ أحد المفاهيم إذا كانت له إحدى هذه العلامات فإنّه ليس ماهويّاً :

أ ـ إذا كان يُحمل على المجرّد والماديّ على السواء ، مثل العدد .

ب ـ إذا كان عين ذلك المفهوم يُحمل على نفسه كما يُحمل العدد « الإثنان » مرّة أخرى على اثنين من العدد « الاثنين » .

ج ـ أن يكون مشتركاً بين واجب الوجود والممكنات ، مثل الإضافات .

د ـ أن يكون مشتملاً على معنى النسبة ، مثل جميع المقولات النسبيّة .

هـ ـ أن يتغيّر باختلاف اللحاظ ومن دون أن يحدث أيُّ تغيير في الخارج ، مثل الأعلى والأسفل .

خلاصة القول

١ ـ لقد عُرّفت الكيفيّة بهذه الصورة :

عرض لا يقبل القسمة ولا النسبة ذاتاً .

٢ ـ وقُسّمت الكيفيّة إلى أربعة أقسام : الكيف النفسانيّ ، الكيف المحسوس .

الكيف المختصّ بالكميّات ، الكيف الاستعداديّ .

٣ ـ الكيف النفسانيّ هو كيفيّة مجرّدة تعرض على الجوهر النفسانيّ فحسبُ ، ووجوده من أكثر الموجودات يقينيةً ، لأنّه يُدرَك بالعلم الحضوريّ .

٤ ـ الكيف المحسوس كيفيّة ماديّة تُدرَك بالحواسّ الظاهريّة ، ويحتاج إثبات وجودها بنفس الصورة التي تنعكس بها في ظرف الإدراك إلى براهين تجريبيّة .

٥ ـ الكيف المختصّ بالكميّات هو عبارة عن الصفات التي تُنسب إلى الأعداد والمقادير الهندسيّة . أمّا صفات الأعداد فهي أمور اعتباريّة تبعاً لها ، وأمّا صفات الكميّات المتّصلة والأشكال الهندسيّة فإنّه يمكن عدُّها من العوارض التحليليّة .

٦ ـ الكيف الاستعداديُّ كيفيّة بواسطتها يترجّح وجود ظاهرة خاصّة .

٧ ـ وقد اعتبروا اتّصافها بالقرب والبُعد دليلاً على عينيّتها ، كاستعداد النطفة لتصبح ذات روح فإنّه بعيد ، واستعداد الجنين الكامل لذلك فهو قريب .

٨ ـ يتمّ الحصول على مفهوم الاستعداد من مقارنة المادّة إلى الفعليّة التي تتحقّق فيها ، وفي الخارج لا وجود لأمر عينيّ باسم الاستعداد سوى توفّر الشروط الوجوديّة والعدميّة .

٩ ـ إنّ اتّصاف الاستعداد بالقرب والبُعد هو من باب التشبيه والاستعارة ، ولا يكون دليلاً على وجوده في الخارج .

١٠ ـ لقد صرّح صدر المتألّهين في بعض الموارد بأنّ الاستعداد يؤول إلى زوال المانع والضدّ ، فإذا زالت موانعُ وجود الظاهرة تماماً فإنّ استعداد المادّة للظاهرة المذكورة سيكون قريباً ، وأمّا إذا كانت بعض الموانع باقيةً فإنّ استعدادها يُعتبر بعيداً . ومعنى الوجود الخارجيّ للاستعداد هو اتّصاف الشي الخارجيّ به .

١١ ـ إنّ مفهومي الجوهر والعرض ليسا من المفاهيم الماهويّة ، ولا يمكن عدُّ أيّ منهما جنساً عالياً ولا من ذاتيّات الماهيّات .

١٢ ـ الجواهر المجرّدة عبارة عن : العقول ، النفوس ، الجواهر المثاليّة . وأمّا الجوهر المادّيّ فهو نفسه الجوهر الجسمانيّ ويمكن تقسيمه إلى قسمين (الجسم ، والصورة النوعيّة) .

١٣ ـ الكيف النفسانيّ والكيف المحسوس من الأعراض الخارجيّة ، والكميّة المتّصلة والكيفيّة المختصّة بها من العوارض التحليليّة ، وسائر أقسام المقولات العرضيّة هي من المفاهيم الاعتباريّة والانتزاعيّة .

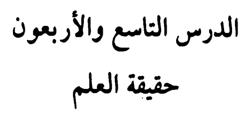
١٤ ـ ستّ أقسام من المقولات النسبيّة (الأين ، المتى ، الجِدة ، الوضع ، أن يفعل ، أن ينفعل) والكميّة المتّصلة والكيف المحسوس والكيف المختصّ بالكميّات المتّصلة ، هي من صفات الماديّات ، والكيف النفسانيّ مختصّ بالجوهر النفسانيّ المجرّد ، والعدد والإضافة يُعتبران مشتركين بين الماديّات والمجرّدات .

١٥ ـ إنّ الأعراض التحليليّة هي من شؤون وجود الجوهر ، ويتعلّق بها مع موضوعاتها جعلٌ بسيطٌ واحد ، وللأعراض الخارجيّة وجودٌ عرضيٌّ خاصّ يتعلّق به جعلٌ تأليفيّ . وأمّا الأعداد والمقولات النسبيّة فإنّه لا يتعلّق بها جعلٌ حقيقيّ ، سواء أُفرض بسيطاً أم تأليفيّاً .

١٦ ـ من علامات المفاهيم غير الماهويّة حملُها على الله تعالى ، وعلى المجرّدات والماديّات بصورة متساوية ، وعلى أنفسها ، وتغيُّرها بصِرف تغيُّر اللحاظ والاعتبار ، واشتمالها على مفهوم النسبة .

الأسئلة

١ - ما هو الكيف ؟ وحمله على أقسامه أهو ذاتيٌّ أم عرضيٌّ ؟ .
٢ - ما هو الكيف النفسانيّ ؟ وكيف يتمّ إثبات وجوده ؟ .
٣ - ما هو الكيف المحسوس ؟ وكيف يتمّ إثباته ؟ .
٤ - هل الضوء والحرارة من الجواهر أم من الأعراض ؟ .
٥ - ما هو الكيف المختصّ بالكميّات ؟ وما هو عدد أقسامه ؟ .
٦ - هل هناك من أقسامه ما يوجد له ما بإزاء في الخارج ؟ .
٧ - عرِّف الكيف الاستعداديّ .
٨ - بيِّن الدليل على وجوده ثمّ انقده .
٩ - أيٌّ من المقولات العرضيّة يمكن اعتبارها ماهيّةً حقيقيّة ؟ .
١٠ - أيُّ المقولات العرضيّة تختصّ بالماديّات ، وأيُّها تختصّ بالمجـرّدات ، وأيُّها تشترك بين الماديّات والمجرّدات ؟ .
١١ - أيُّ الأعراض تُعدّ من شؤون وجود الجوهر ؟ .
١٢ - هل جعل الأعراض بسيط أم تأليفيّ ؟ بيِّن ذلك بالتفصيل .
١٣ - اشرح علاماتِ المفاهيم غير الماهويّة .



الدرس التاسع والأربعون

حقيقة العلم

وهو يشمل :

- مقدّمة
- إشارة إلى أقسام العلم
- حقيقة العلم الحضوريّ
- ماهيّة العلم الحصوليّ
- تجرّد الإدراك

مقدّمة :

هناك بحوثٌ مختلفة يمكن طرحها حول العلم ، وأغلبها يتعلّق بعلم المعرفة ، وقد أشرنا إلى أهمّها في قسم علم المعرفة من هذا الكتاب .

وتوجد بحوث أُخرى تُطرح من زاوية علم الوجود ، وقد ذكرها الفلاسفة بمناسبات متعدّدة في أبواب الفلسفة المختلفة ، وخصّص صدر المتألّهين مرحلةً مستقلّةً من كتابه « الأسفار » للبحث حول مسائل العلم . ومن جملتها البحث حول تجرّد العلم والعالم الذي يتناسب أكثر مع بحث « المجرّد والمادّي » ، ولهذه الجهة نحن نذكره في هذا القسم ، ثمّ نلحق به مسألة اتّحاد العالم والمعلوم .

وتُطرح حول معرفة وجود العلم أسئلةٌ من هذا القبيل : ما هي حقيقة العلم ؟ وهل لأقسامه جميعاً ماهيّةٌ واحدة أو على الأقلّ تندرج تحت مقولة خاصّة أم لا ؟ وهل كلّ أقسامه مجرّدة أم جميعها مادّية ، أم بعضها مجرّد والبعض الآخر مادّي ؟ .

للجواب على مثل هذه الأسئلة لا بدّ لنا أوّلاً من إلقاء نظرة على أقسام العلم ، تلك الأقسام التي تناولناها بالبحث إلى حدّ مّا في قسم علم المعرفة .

إشارة إلى اقسام العلم :

إنّ العلم بموجود إمّا أن يحصل من دون واساطة صورة ومفهوم ، ويسمّونه بـ « العلم الحضوريّ » ، وإمّا أن يتحقّق بواسطة صورة حسّيّة وخياليّة أو مفهوم عقليّ ووهميّ ، ويطلقون عليه اسم « العلم الحصولي » ، وهو مختصّ بالنفوس المتعلّقة

بالمادّة ، وهناك مرتبة من وجود النفس تُسمّى « الذهن » تعتبر ظرفاً للعلوم الحصوليّة ، وهي بنفسها لها مراتبُ وشؤونٌ مختلفة ، ولبعض مراتبها إشراف على المراتب الأخرى بشكل يصبح فيه للمرتبة الأخفض حكم الخارج بالنسبة للذهن فيتعلّق بها علم آخرُ كما مرّ علينا في الدرس التاسع عشر .

وعلم الإنسان بالواقع الثابت في نفس الأمر ينعكس في الذهن بصورة قضيّة ، وأبسط أشكالها هي القضيّة الحمليّة ، وهي تنقسم بدورها إلى الهليّة البسيطة والهليّة المركّبة وسائر أقسام القضايا .

وفي القضيّة الحمليّة يوجد على الأقلّ مفهومان ذهنيان ، يشكّل أحدُهما موضوعَها والآخرُ محمولَها ، ويأخذ الإنسان بعين الاعتبار نسبةً بينهما ويحكم بالثبوت (في القضيّة الموجبة) أو عدم الثبوت (في القضيّة السالبة) ، وإن كانت هناك خلافاتٌ في هذا المجال أشرنا إلى جانب منها في الدرس الرابع عشر .

فالحكم أو التصديق (باصطلاح خاصّ) يتحقّق في حالة ما إذا كان الشخص معتقداً بمفاد القضيّة ، وإن كان اعتقاداً ظنّياً ، إلاّ أنّ اعتقاد الشخص لا يكون مطابقاً للواقع دائماً ، وحتّى أنّ الإنسان قد يكون له أحياناً اعتقادٌ جازمٌ وقطعيٌّ بموضوع مّا وهو مخالف للواقع ، وفي هذه الصورة يُسمى بالجهل المركّب .

بالإلتفات إلى هذه الملاحظات فإنّه يمكن دراسة العلم الحصوليّ من جوانبَ مختلفة ، وكلّ واحد من الأمور المذكورة يمكن بحثه بشكل مستقلّ ، ولكنّ الذي يُدرس عادةً هو تجرّد الإدراك ولا سيّما الإدراك العقليّ .

حقيقة العلم الحضوريّ :

في العلم الحضوريّ تكون ذات المعلوم حاضرةً عند العالم ، ويجد العالِمُ الوجودَ العينيَّ للمعلوم ، وهذا الشهود والوجدان ليس شيئاً خارجاً عن ذات العالِم وإنّما هو من شؤون وجوده ، وهو يُشبه العوارض التحليليّة للأجسام التي تُعتبر من شؤون وجودها . وبعبارة أخرى : كما أنّ الامتداد ليس أمراً منفصلاً عن وجود الجسم ، وإنّما هو مفهوم يظفر به الذهن بنشاطه التحليليّ فكذا العلم الحضوريّ فإنّه ليس له وجود مستقلّ عن وجود العالِم ، ومفهوم « العلم » و « العالم » يتمّ الحصول عليهما بالتحليل الذهنيّ لوجود العالم ، ومصداق ذلك في مورد الله تعالى هي ذاته

المقدّسة التي ليست جوهراً ولا عرضاً ، وفي مورد المخلوقات عين جوهرها العقلانيّ أو النفسانيّ ، وبالطبع فإنّ مثل هذا العلم لا يكون عرضاً ولا كيفيّة .

وتُتصوّر للعلم الحضوريّ أقسام ، بعضها متّفق عليه بين جميع الفلاسفة المسلمين ، وبعضها الآخر يختلفون فيه .

توضيح ذلك : أنّ المعلوم في العلم الحضوريّ تارةً يكون نفسَ ذات العالِم ، مثل العلم بالذات في النفوس والمجرّدات التامّة ، وفي هذه الصورة لا يكون في العالِم والمعلوم تعدّدٌ وجوديّ ، ويصبح اختلاف العالميّة والمعلوميّة اعتباريّاً وتابعاً للحاظ الذهن . وهذا القسم من العلم الحضوريّ هو المتّفق عليه بين جميع الفلاسفة سواء أكانوا من المشّائين أم من الإشراقيّين . وأحياناً يكون للعالم والمعلوم تعدّدٌ وجوديّ لكن لا بصورةٍ يكون فيها أحدهما منعزلاً ومستقلّاً تماماً عن الآخر ، وإنّما هو عين التعلّق والربط بالآخر ، مثل علم العلّة المانحة للوجود بالمعلول ، وبالعكس . وبناءً على هذا نكون قد حصلنا على قسمين آخرين للعلم الحضوريّ : أحدهما علم العلّة المفيضة بالمعلول ، والآخر علم المعلول بها .

وهذان القسمان هما مورد قبول الإشراقيّين وصدر المتألّهين والتابعين له ، فكلّ هؤلاء متّفقون على أنّ العلم الحضوريَّ للمعلول بعلّته يختصّ بالمعلول المجرّد ، لأنّ الوجود الماديّ هو عين التشتّت والتبعثر على صفحة الزمان والمكان وليس له حضور حتّى يجد ذات العلّة ، أمّا في مورد العلم الحضوريّ للعلّة بالمعلول فإنّ صدر المتألّهين وبعض أتباعه يعتقدون بأنّه في هذا القسم أيضاً لا بدّ أن يكون المعلول مجرّداً ، وأساساً فإنّ العلم لا يتعلّق بالموجود المادّي من جهة كونه مادياً ، لأنّ أجزاءه المنتشرة على بساط الزمان والمكان ليس لها حضور حتّى تجدها ذاتُ العالم . إلاّ أنّ البعض الآخر من قبيل المحقّق السبزواريّ لم يعتبر مثل هذا الشرط في هذا القسم ، ويعتقد أنّ غيبة أجزاء الماديّات عن بعضها لا تتنافى مع حضورها بالنسبة إلى موجود يُحيط بها إحاطةً وجوديّة ، كما أنّ انتشار الموجودات الزمانيّة في ظرف الزمان لا يتنافى مع اجتماعها بالنسبة إلى ظرف الدهر والموجودات المحيطة بالزمان ، والحقّ مع هذا القول .

ويُتصوّر للعلم الحضوريّ قسم رابع وهو علم المعلولين المجرّدين المتساويين في الرتبة بالنسبة لبعضهما البعض ، ولكنّ إثبات هذا القسم بواسطة البرهان أمرٌ صعبٌ وعسيرٌ .

والحاصل : أنّه في جميع أقسام العلم الحضوريّ يكون العلم عين ذات العالم وهو مجرّد ، وبالطبع لا يكون من قبيل الأعراض والكيفيّات النفسانيّة ، وإن كان من الممكن أن يكون المعلوم جوهراً أو عرضاً ، كما أنّه من الممكن حسب النظريّة التي نؤيّدها أن يكون مجرّداً أو مادّياً .

ماهيّة العلم الحصوليّ :

لا شكّ أنّ العلم بمعنى الاعتقاد الجازم في مقابل الظنّ والشكّ وأمثالها هو من الحالات والكيفيّات النفسانيّة ، ومجرّد من المادّة مثل سائر أقسام الكيف النفسانيّ .
لأنّه لا معنى لأن يتحقّق العرض المادّي في موضوع مجرّد . وأمّا الحكم بالنسبة للعلم بمعنى القضيّة المنطقيّة وأجزائها فهو يحتاج إلى دقّة أكثر . لأنّه كما أشرنا من قبلُ فإنّ القضيّة تتشكّل من أُمور مختلفة لا يمكن عدُّها جميعاً من قبيل الكيف النفسانيّ . ولعلّ هذا الأمر هو أحد أسباب الاختلاف في أقوال بعض الفلاسفة ، ففي مورد يكونون ناظرين إلى بعض أجزاء القضيّة ، وفي مورد آخر إلى بعض أجزائها الأُخرى .

وعلى أيّ حال فإنّ للقضيّة الحمليّة ركنين هما الموضوع والمحمول ، وهما مفهومان مستقلّان ، يكون كلّ منهما قابلاً للإدراك بصورة مستقلّة ومن دون حاجة إلى تصوّر شيء آخر . ولكنّ الوضع يختلف عن ذلك في النسبة والحكم ، لأنّهما لا يتحقّقان من دون تصوّر الموضوع والمحمول ، والمفهوم فيهما هو من قبيل المعاني الحرفيّة والربطيّة ، ومن ناحية أُخرى فإنّ مفهوم الموضوع والمحمول يحكي عن الجوهر والعرض والذات والصفة الخارجيّة الثابتة في نفس الأمر ، أمّا النسبة فهي أمر متعلّق بذي النسبة ولا تحكي عن مصداق خارجيّ ، وكذا الحكم فإنّه فعل الحاكم ، ولا يحكي إلّا عن لون من الوحدة أو الاتحاد بين مصداق الموضوع ومصداق المحمول ، لا أنّه بذاته له مصداق في الخارج (تحسن الدقّة هنا) .

ومن هنا يمكن القول : إنّ نسبة شيء إلى شيء آخر هي نشاط نفسانيّ ، والنفس هي الفاعل الموجد للنسبة . وكذا الحكم الذي هو قوام القضيّة ، وبفضله تتميّز القضيّة التصديقيّة عن مجموعة من التصوّرات فإنّه فعل النفس ، ولكن تصوّر الموضوع أو المحمول لا يتوقّف على نشاط النفس ، وقد يوجَد في الذهن من دون اختياره ، وإن كان محتاجاً إلى لون من التفات النفس .
والحاصل : إنّ قيام النسبة والحكم بالنفس هو « قيامُ صدوريُّ » ، أمّا قيام تصوّر

الموضوع والمحمول فإنّه يمكن عدُّه « قياماً حلوليّاً » ويمكن تفسير وجودهما بكونه لوناً من « الارتسام في الذهن » ، ولكنّه لا بدّ من الالتفات إلى أنّ هذا الارتسام والانتقاش ليس من قبيل الرسم على الورق أو أيّ موضوع ماديّ آخر ، وإنّما هو من قبيل الكيف النفسانيّ المجرّد عن المادّة ، لأنّ العرض الماديّ له نسبة وضعيّة مع موضوعه وهو قابل للإشارة الحسّيّة ، وقابل للانقسام تبعاً لموضوعه ، بينما لا يمكن تحقّق مثل هذه الأشياء في مورد النفس والنفسانيّات .

وصحيحٌ أنّ القيام الصدوريَّ للنسبة والحكم لا يكون بذاته دليلاً على تجرّدهما ، ولكنّه بالالتفات إلى كون وجودهما طفيليّاً على وجود الموضوع والمحمول ورابطاً بينهما يثبت عدم كونهما ماديّين كنفس الموضوع والمحمول وبالإضافة إلى هـذا فإنّ عـدم قبولهما القسمة يُعتبر أفضل دليل على تجرّدهما .

تجرُّد الإدراك :

بدراسة أقسام العلم والالتفات إلى اتحاد العلم الحضوريّ بذات العالِم المجرّدة ، وكون العلم ـ بمعنى الاعتقاد وبمعنى الصور والمفاهيم الذهنيّة ـ كيفاً نفسانيّاً ، وأنّ للنسبة والحكم دورَ الرابط بينها ، فإنّ تجرُّد جميع أقسام العلم يغدو واضحاً ، وفي الواقع فإنّ تجرّدها قد ثبت عن طريق تجرّد العالِم . إلّا أنّ هناك سُبلاً أخرى لإثبات تجرّد العلم والإدراك نكتفي هنا بذكر بعضها . وقبل ذلك نذكّر بهذه الملاحظة ، وهي أنّ لفظَي العلم والإدراك يستعملان في هذا المبحث بصورة مترادفين ، فكلّ منهما يشمل الإحساس والتخيّل والتعقّل .

١ ـ إنّ أوّل دليل يُقام على تجرّد الإدراكِ هو المعروف بـ « دليل استحالة انطباع الكبير في الصغير » ، وملخّصه :

إنّ الرؤية الحسّيّة هي أخفض أنواع الإدراك حيث يتوهّم البعض كونها ماديّة ، ويفسّرها الماديّون بالفعل والانفعـالات الفيزيـائيّة الكيميـائيّة والفسيـولوجيّـة ، ولكنّه بالتعمّق في مثل هذا اللون من الإدراك يتّضح أنّه لا يمكن عدُّ نفس الإدراك أمراً ماديّاً ، ويمكن قبول الفعل والانفعالات الماديّة بعنوان كونها شروطاً معدّة للإدراك فحسبُ ، لأنّنا نرى صوراً كبيرةً تساوي مساحتُها عشرات الأمتار المربّعـة وهي أكبر من جميـع جسمنا عدّة مرّات ، فضلاً عن جهاز البصر أو المخ ! ولو كانت هذه الصورة الإدراكية مادية ومرتسمة في جهاز البصر أو أيّ عضو آخر من البدن لما كانت أكبر من محلّها

إطلاقاً ، لأنَّ الارتسام والانطباع الماديّ لا يمكن من دون انطباق على محلّ ، وبما أنّنا نجد هذه الصور الإدراكيّة في أنفسنا إذن لا بدّ أن نسلّم بكونها متعلّقة بمرتبة من النفس (هي المرتبة المثاليّة للنفس) ، وبهذه الصورة يتمّ إثبات تجرّدها وتجرّد النفس أيضاً .

وأجاب بعض الماديّين بأن ما نراه هو صور صغيرة ـ مثل المكروفيلم ـ توجد في الجهاز العصبيّ ، ثمّ نحن نتعرّف على حجمها الواقعيّ بمساعدة القرائن وقياس النسب .

ولكنّ هذا الجواب لا يحلّ العقدة لأنّه :

أوّلاً : معرفة حجم صاحب الصورة غير رؤية الصورة الكبيرة .

ثانياً : على فرض أن تكون الصورة المرئيّة صغيرة جدّاً ، ثمّ نحن نكبّرها بما نتمتّع به من مهارة اكتسبناها بالتجارب وبالاعتماد على القرائن وقياس النسب ، كأنّنا جعلناها تحت مجهر الذهن ، إلاّ أنّه بالتالي نجد في ذهننا صورة كبيرة ، فيتكرّر الدليل المذكور بعينه بالنسبة لهذه الصورة الذهنيّة والخياليّة .

٢ ـ الدليل الآخر هو : لو كان الإدراك الحسّيّ من قبيل الأفعال والانفعالات الماديّة للزم أن يتحقّق دائماً عند توفّر الشروط الماديّة ، بينما هو لا يتحقّق في كثير من الأحيان مع توفّر جميع الشروط الماديّة ، وذلك بسبب تمركز النفس حول أمر آخر . إذن نستنتج من هذا أنّ حصول الإدراك متوقّف على التفات النفس ، ولا يمكن عدُّ ذلك من قبيل الأفعال والانفعالات الماديّة ، وإن كانت هذه الأفعال والانفعالات تنهض بدور المقدّمة لتحقّق الإدراك ، وتكون النفس ـ نتيجةً لتعلّقها بالبدن ـ محتاجة لهذه المقدّمات وهذه الأرضيّة الماديّة .

٣ ـ الدليل الثالث هو أنّنا نستطيع أن نُدرك صورتين مرئيّتين معاً ، ونستطيع أن نقارن بينهما ، فنقول مثلاً إنّهما متباينتان أو متماثلتان أو متساويتان ، أو إنّ أحداهما أكبرُ من الأخرى ، والآن إذا فرضنا أنّ كلاًّ منهما منتقشة في جزء من البدن ، وإدراكها عبارة عن ذلك الارتسام أو الحلول الخاصّ فلازم ذلك أن يصبح كلّ جزء من جسم المدرك قادراً على إدراك نفس تلك الصورة المنتقشة فيه فحسبُ ، وأن لا يكون له علم بالصورة الأخرى . إذن أيُّ قوّة مدركة تدركهما معاً وتقيس إحداهما إلى الأخرى ؟ فلو فرضنا وجود عضو ماديّ آخر يدركهما معاً فإنّ نفس المحذور يعود مرّةً أخرى ، لأنّ لكلّ عضو ماديّ آخر يدركهما معاً وتقيس إحداهما إلى الأخرى ؟ فلو فرضنا وجود عضو ماديّ

آخر يدركهما معاً فإنّ نفس المحذور يعود مرةً أخرى ، لأنّ لكلّ عضور ماديّ أجزاءً ، فإذا كان الإدراك عبارة عن انتقاش الصورة في محلّ ماديّ فإنّ كلّ جزء منه يدرك تلك الصورة المرتسمة فيه ، وبالتالي فإنّه لا تتمّ أيّة مقارنة ، إذن لا بدّ أن نسلّم بوجود قوّة مدركة بسيطة تدركهما معاً ، وهي بوحدتها وبساطتها تجد الاثنتين جميعاً ، ومثل هذه القوّة لا يمكن أن تكون جوهراً أو عرضاً مادّياً ، وبناءً على هذا لا يصبح الإدراك انطباع صورة في محلٍّ ماديّ . وبهذا الدليل أيضاً يثبت تجرّد الإدراك وتجرّد النفس المدركة .

٤ ـ الدليل الرابع هو أننا أحياناً ندرك شيئاً ثمّ نتذكّره بعد مرور أعوام عديدة ، فإذا فرضنا أنّ الإدراك الماضي أثرٌ ماديّ وقد كان حالاً في أحد أجهزة البدن فلا بدّ أن ينمحي ويتغيّر بعد مضيّ تلك الأعوام ، ولا سيّما إذا علمنا أنّ جميع خلايا البدن تتغيّر خلالَ عدّة أعوام ، وحتّى إذا بقيت خلايا المخّ حيّةً فإنّها تتبدّل نتيجةً للاحتراق والبناء واجتذاب المواد الغُذائيّة الجديدة ، إذن كيف نستطيع أن نتذكّر نفس تلك الصورة ، أو نقارنها بالصورة الجديدة فندرك تشابههما ؟ .

وقد يقال : إنّ كلّ خليّة أو كلّ جزء مادّيّ جديد فهو يرث آثار الجزء السابق عليه ويحفظها في نفسه ، ولكنّه حتّى في مثل هذا الفرض يُطرح هذا السؤال أيضاً وهو : أيُّ قوّة تدرك الوحدة أو التشابه بين الصورة السابقة واللاحقة ؟ ومن الواضح أنّ التذكّر لا يتمّ من دون هذه المقارنة وذلك الإدراك .

ويتّضح هذا الدليل بشكل أعظم بالالتفات إلى الحركة الجوهريّة والزوال المستمرّ لكلّ أمر مادّي ، وهو يشبه ـ من إحدى الجهات ـ الدليل الذي أشرنا إليه في الدرس الرابع والأربعين ، حيث استفيد فيه من المقدّمات العلميّة والتجريبيّة لإثبات تجرّد النفس .

خلاصة القول

إنّ العلم الحضوريّ هو وجدان ذات المعلوم ، وهذا الوجدان ليس شيئاً زائداً على ذات العالِم ، ومصداقه إمّا الذات المقدّسة لله تعالى وإمّا ذوات العقول الطوليّة والعرضيّة أو جوهر النفس . وبناءً على هذا فإنّ أيّ واحد من مصاديقه ليس من قبيل الكيف النفسانيّ .

٢ ـ يُتصور العلم الحضوريّ بأربعة أشكال : علم الموجود المجرّد بنفس ذاته ،

وهو مورد الاتفاق ، وعلم العلّة المفيضة بمعلولها ، وعلم المعلول بعلّته المفيضة ، وعلم المعلولين المجرّدين كلّ منهما بالآخر . ولكنّ إثبات القسم الأخير بواسطة البرهان أمر عسير .

٣ ـ إنّ صدر المتألّهين يشترط في علم العلّة بمعلولها تجرّد المعلوم أيضاً ، ولكن الحقّ هو عدم اعتبار هذا الشرط ، لأنّ للعلّة المانحة للوجود إحاطةً وجوديّة بمعلولها المادّيّ أيضاً ، وغيبةُ أجزائها بعضها عن البعض الآخر لا تتنافى مع كونها حاضرة للعلّة .

٤ ـ يتمّ العلم الحصوليّ بواسطة الصورة أو المفهوم الذهنيّ ، وهو مختصّ بالنفوس المتعلّقة بالمادّة .

٥ ـ العلم الحصوليّ بمعنى الاعتقاد الجازم في مقابل الظنّ والشكّ هو من الكيفيّات النفسانيّة .

٦ ـ ويمكن أيضاً عدّ التصوّرات التي تُعتبر أركان القضيّة من قبيل الكيف النفسانيّ .

٧ ـ أمّا النسبة والحكم فهما من أفعال النفس ، وقيامهما بالنفس قيامُ صدوريّ . لكن لمّا كان وجودهما تابعاً وطفيلياً على وجود الموضوع والمحمول فإنّه يثبت تجرّدهما أيضاً .

٨ ـ إنّ أفضل دليل على تجرّد جميع أقسام العلم هو عدم قبولها القسمة .

٩ ـ ومن الأدلّة على تجرّد الإدراك أنّ صورة المرئيّ قد تكون أكبر من جهاز البصر ومن جميع بدن الذي يراها .

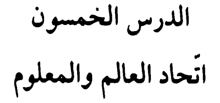
١٠ ـ الدليل الآخر هو أنّ قوام الإدراك بالتفات النفس ، بينما لو كان أمراً مادّياً لحصل دائماً بتوفّر الشروط المادّية (من دون حاجة إلى التفات النفس) .

١١ ـ الدليل الثالث هو إمكانيّة إدراك صورتين أو أكثر والمقارَنةُ فيما بينهما ، ولو كان الإدراك عبارة عن حصول صورة ماديّة في جهاز مادّيّ لما أمكن أنّ تتمّ أيّة مقارَنة .

١٢ ـ الدليل الرابع هو إمكانيّة تذكّر صورة تمّ إدراكها قبل عشرات السنين ، ولو كانت الصورة المدرَكة أمراً مادّياًلتغيّرت وانمحت بتغيّر محلّها (ولا سيّما بالالتفات إلى الحركة الجوهريّة) ولم يبق مجال للتذكّر .

الأسئلة

١ ـ عرِّف العلم الحضوريَّ والحصوليَّ وبيِّن الفرق بينهما .
٢ ـ اشرح أقسام العلم الحضوريّ .
٣ ـ من أيّ مقولة يكون العلم الحضوريّ ؟
٤ ـ اشرك دليل صدر المتألّهين على اشتراط تجرّد المعلوم في علم العلّة بمعلولها ، ثمّ انقده .
٥ ـ بأيّ معنى يصبح العلم الحصوليّ من قبيل الكيف النفسانيّ ؟
٦ ـ ما هي حقيقة النسبة والحكم ؟ ومن أيّ مقولة يُعتبران ؟
٧ ـ ما هو الدليل العامُّ على تجرّد جميع أقسام العلم ؟
٨ ـ بيِّن الدليل الخاصّ القائم على تجرّد النسبة والحكم ؟
٩ ـ اشرح الأدلّة الأربعة القائمة على تجرّد الإدراك .
١٠ ـ من أيّ نوع من أنواع المقولات يكون مفهوم العلم ؟ وما هو الدليل الذي يمكن إقامته على ذلك ؟



الدرس الخمسون

اتّحاد العالم والمعلوم

وهو يشمل :

- مقدّمة
- تعيين محلّ النزاع
- توضيح عنوان المسألة
- أنحاء الاتّحاد في الوجود
- دراسة نظريّة صدر المتألّهين
- التحقيق في المسألة

مقدّمة :

لقد نقل الشيخ الرئيس ابنُ سينا في كتابَي الشفاء[1] والإشارات[2] عن بعض الفلاسفة قولَه إنّ الموجود العاقل عندما يتعقّل شيئاً فإنّه يتّحد معه . ونقل أيضاً أنّ « فرفوريوس » قد ألّف رسالة في هذا المضمار . ولكنّه سلّط النقد على هذه النظريّة ، واعتبر هذا أمراً مستحيلاً .

ومن ناحية أُخرى فقد أيّد هذه النظريّة صدر المتألّهين في الأسفار وسائـر كتبه وأصرّ على صحّتها ، ووسّع نطاقها لتشمـل جميع أقسام العلم وحتّى الإدراك الحسّيّ أيضاً .

وهذا الاختلاف العجيب بين هذين الفيلسوفين العظيمين في هذه المسألة يجعل الإنسان حسّاساً بالنسبة إليها فيزداد شوقه إلى حلّها ومحاولة الفصل بين الطرفين .

ولهـذا فقد خصصنـا في خاتمـة هذا القسم درسـاً نتناول فيـه هذا المـوضوع بالبحث .

تعيين محلّ النزاع :

تبيَّن لنا في الدرس الماضي أنّه لا يوجد في العلم الحضوريّ بالنفس تعـدّدٌ ولا تغاير بين العالِم والمعلوم ، ومن هنا فإنّه لا بدّ من تسمية ذلك بـ « وحدة العلم

(١) ليرجع من أحبّ إلى طبيعيّات الشفاء : الفنّ ٦ ، المقالة ٥ ، الفصل ٦

(٢) ليرجع من شاء إلى الإشارات : النمط ٧ .

والعالِم والمعلوم » ، وأشرنا إلى أنّ هذا العلم الحضوريّ مورد قبول أتباع المشّائين ومن جملتهم ابن سينا أيضاً . إذن ، الاختلاف في اتّحاد العالِم والمعلوم لا يشمل مثل هـذا المورد ولا سيّمـا إذا التفتنا إلى أنّ كلمـة « الاتّحاد » ـ على العكس من كلمـة « الوحدة » ـ لا تستعمل إلاّ في المجال الذي يوجد فيه لون من التعدّد ، ومن الواضح أنّه في مجال العلم بالنفس لا يوجد تعدّد أصلاً إلاّ بحسب الاعتبار .

وظاهر كلام ابن سينا هو أنّ القائلين بالاتّحاد يقصرون محلّ البحث على التعقّل الذي يستعمل في مقابل التخيّل والإحساس ، غاية الأمر أنّه يمكن توسعته ليشمل العلم الحضوريَّ أيضاً ، لأن في كلام الفلاسفة تستعمل كلمة « العقل » ومشتقّاتها كثيراً في مـورد العلم الحضوريّ . إلاّ أنّ صدر المتألّهين وسّع محلّ البحث ليشمل مطلق العلم والإدراك ، أعمَّ من كونه حضوريّاً أو حصوليّاً ، وأعمَّ من التعقّل والتخيّل والإحساس ، وفي جميع الموارد يقول هو بالاتّحاد .

توضيح عنوان المسألة :

قبل الدخول في صميم المسألة لا بدّ لنا من توضيح مفهوم « الاتّحاد » ، لنتبيّن بدقّة مقصودَ القائلين باتّحاد العاقل والمعقول أو اتّحاد العالِم والمعلوم ، ولعلّ الفهم السليم لهذا المعنى يساعدنا كثيراً في حلّ المسألة .

إنّ اتّحاد موجودَين إمّا أن يكون بلحاظ ماهيّتهما أو بلحاظ وجودهما أو باعتبار وجود أحدهما وماهيّة الآخر . أمّا اتّحاد ماهيّتَين تامّتين فهو يستلزم انقلاب الماهيّة وذلك تناقض ، لأنّ فرض الماهيّة التامّة يعني فرضَ قالبٍ مفهوميّ معيّن لا ينطبق على أيّ قالب مفهوميّ آخر ، واتّحاد ماهيّتين تامّتين يستلزم انطباق قالبين متباينين على بعضهما البعض . وبعنوان تشبيه المعقول بالمحسوس ، فهو مثل اتّحاد الدائرة والمثلّث .

وأمّا اتّحاد ماهيّة نوعيّة تامّة مع ماهيّة ناقصة (جنس أو فصل) فهو حسب نظام الجنس والفصـل الأرسطوئيّ أمـر مسلّم ولكنّه دائميّ ولا عـلاقة لـه بمسألـة التعقّـل والإدراك ، وفي أثناء التعقّل لا يتحقّق مثل هذا الاتّحاد . وعلاوةً على هذا فإنّ الإنسان يتعقّل أحياناً ماهيّة مباينة تماماً للماهيّة الإنسانيّة ، ولا يوجد بينهما أيُّ لون من الاشتراك الماهويّ .

وبناءً على هذا فإذا اعتقد شخص بأنّه في أثناء الإدراك تتّحد مـاهيّة المـوجود

المدرِك مع ماهيّة الموجود المدرَك ، فتتّحد مثلاً ماهيّة الإنسان مع ماهيّة الشجر أو الحيوان فقد اعتقد بأمر متناقض ومستحيل .

وكذا اتّحاد وجود المدرِك مع ماهيّة المدرَك ، وبالعكس ، فإنّه مستحيل أيضاً ، وإذا كان الاتّحاد بين الوجود والماهيّة صحيحاً بأحد المعاني فإنّه صحيح بين وجود أحد الموجودات مع ماهيّته وليس مع ماهيّة موجود آخر .

إذن ، الفرض الوحيد الذي يمكن أخذه بعين الاعتبار لاتّحاد العاقل والمعقول هو اتّحاد وجودهما . والآن نريد أن نرىٰ هل من الممكن اتّحاد وجودَين أم لا ؟ وإذا كان ممكناً فما هو عدد الصور التي يمكن أن يتحقّق بها ؟

انحاء الاتّحاد في الوجود :

إنّ الاتّحاد بين وجودين عينيّين أو أكثر بمعنى أنّ بينهما لوناً من التعلّق والتضامن أمرٌ ممكن ، ويُتصَور بعدّة أشكال :

أ ـ اتّحاد العرض بالجوهر ، من جهة كونه متعلّقاً به ، ولا يستطيع أن يستقلّ عن موضوعه ، ويُعدّ هذا الاتّحاد أحكم من وجهة نظر الذين يعتبرون العرض من شؤون ومراتب وجود الجوهر .

ب ـ اتّحاد الصورة بالمادّة ، حيث لا تستطيع أن تنفكّ عن محلّها وتستمرّ في وجودها مستقلّة ، وقد يُعمّم هذا اللون من الاتّحاد أحياناً ليشمل النفس ، من جهة كون النفس لا يمكن أن توجد من دون البدن ، وإن كان من الممكن بقاؤها مستقلّة عنه .

جـ ـ اتّحاد عدّة موادّ في ظلّ الصورة الواحدة التي تتعلّق بها ، مثل اتّحاد العناصر المكوّنة للنبات والحيوان . وهذا اللون من الاتّحاد هو في الواقع اتّحاد بالعرض ، والاتّحاد الحقيقيّ يحصل بين كلّ واحدة من الموادّ مع الصورة .

د ـ اتّحاد الهيولى الفاقدة لأيّة فعليّة حسب الفرض مع الصورة التي تمنحها الفعليّة ، ويُذكر أحياناً هذا اللون من الاتّحاد باعتباره الاتّحاد الحقيقيّ الوحيد . ولكنّه بإنكار الهيولىٰ بعنوان كونها جوهراً عينيّاً فاقداً للفعليّة لا يبقى مجال لذلك .

هـ ـ اتّحاد العلّة المانحة للوجود بمعلولها الذي هو عين الربط والتعلّق بها ، ويوجد بينهما تشكيك خاصّ ، ويُتصوّر هذا اللون من الاتّحاد بناءً على القول بأصالة الوجود وأنّ له مراتب ، ويُعرف هذا اللون من الاتّحاد باسم اتّحاد الحقيقة والرقيقة .

و ـ وهناك اتّحاد آخر يمكن أخذه بعين الاعتبار بين المعلولَين الصادرَين من علة مفيضة واحدة ، من جهة كون كلّ واحد منهما متّحداً بالعلّة ولا يمكن انفكاكهما ، وإن كان تسمية مثل هذه العلاقة بالاتّحاد لا تخلو من مسامحة .

ولا بدّ لنا من التنبيه على أنّ الاتّحاد الذي هو موضوع البحث يعني ذلك الاتّحاد الحاصل نتيجةً للإدراك ، وهو اتّحاد العالم بوجود المعلوم بالذات ، أي تلك الصورة الإدراكيّة الحاصلة في الذهن ، وليس مع وجودها الخارجيّ . وبناءً على هذا لا يكون لاتحاد المادّة بالصورة أو العرض بالجوهر الخارجيّ أيُّ علاقة بهذه المسألة .

بالالتفات إلى أنواع الاتّحاد وإلى أنّ الفلاسفة يَعتبرون العلمَ الحصوليَّ من قبيل الكيف النفسانيّ فإنّه يمكن قبول اللون الأوّل من الاتّحاد بينهما بسهولة ، وأمثال ابن سينا أيضاً لا يتنكّرون لمثل هذا الاتّحاد ، ولكن صدر المتألّهين لا يحبِّذ مثل هذا الاتّحاد ، ويحاول أن يُثبت بينهما لوناً آخر من الاتّحاد يُشبه اتّحاد المادّة بالصورة ، أي أنّ النفس بالنسبة للصورة الإدراكيّة مثل الهيولى بالنسبة للصورة ، وكما أنّ فعليّة الهيولى لا تحصل إلّا في ظلّ الاتّحاد بالصورة ، فكذا العاقليّة للنفس أيضاً لا تتحقّق بالفعل إلّا في ظلّ الاتّحاد بالصورة العقليّة .

دراسة نظريّة صدر المتألّهين :

لكي تتّضح نظريّة صدر المتألّهين نذكر خلاصةً لحديثه في هذا المضمار :

« إن وجود الصورة التي تُتعقّل بالفعل هو عين وجود العاقليّة للنفس (وحسب الاصطلاح فإنّ وجودها في نفسها عين وجودها للغير) وإذا فُرض للصورة الإدراكيّة وجودٌ آخرُ بحيث تكون علاقتها بالموجود المدرِك علاقة الحالّ والمحلّ فحسبُ فلا بدّ أن يمكن الأخذ بعين الاعتبار لكلّ منهما وجوداً بقطع النظر عن الآخر ، بينما الصورة المتعقّلة ليس لها وجود سوى حيثيّة المعقوليّة ، وهي عين ذاتها ، سواء أكان هناك متعقِّلٌ خارج ذاتها أم لم يكن ، وقد ذكرنا من قبلُ أنّ المتضايفين (ومن جملة ذلك العاقل والمعقول) متكافئان من حيث الدرجة الوجوديّة . وللصورة الإحساسيّة نفس هذا الحكم أيضاً .

. . . يقول الآخرون : إنّ لجوهر النفس حالة الانفعال بالنسبة للصورة العقليّة ، وتعقُّل شيء ليس سوى هذا الانفعال . أمّا الشيء الذي هو ذاتاً فاقد للنور العقلي فكيف يمكن أن يدرِك الصورة العقلية التي هي تتصف ذاتاً بوصف المعقوليّة ؟

فهل من الممكن أن ترىٰ العين العمياء شيئاً ؟!

. . . في الواقع إنّ العاقليّة بالفعل للنفس هي مثل تحصُّل الهيولى بواسطة الصورة الجسمانيّة ، وكما أنّ المادة لا تعيّن لها بذاتها فالنفس أيضاً كذلك فهي لا تعقّل لها بذاتها وإنّما هي تصبح عاقلة بالفعل في ظلّ الاتّحاد بالصورة العقليّة[1] .

ولكنّه توجد نقاط في هذا الكلام يمكن المناقشة فيها :

١ ـ بالنسبة لقوله : «لو كانت العلاقة بين الصورة الإدراكية ومدرِكها علاقةَ الحالّ والمحلّ للزم أن يمكن الأخذ بعين الاعتبار وجوداً مستقلّاً لكلّ منها » نحن نتساءل عن المقصود من « الوجود المستقلّ » ما هو ؟ إذا كان المقصود هو أنّ الصورة الإدراكيّة يمكن أن توجد من دون محلّ فالملازمة المذكورة غير صحيحة ، لأنّ أيّ عرض أو صورة تحتاج إلى محلّ لا يمكن أن تتحقّق من دونه . وإن كان المقصود هو أنّ العقل يستطيع أن ينظر إليها مستقلّة ، فإنّ مثل هذا الأمر يمكن أن يتحّقق بالنسبة للصورة الإدراكيّة أيضاً .

وبالإضافة إلى هذا فإنّ صدر المتألّهين نفسه يَعتبر وجودَ الأعراض من شؤون وجود الجوهر ، ولا يقول بوجود مستقلّ لها ، إذن ما المانع من عدّ العلم أيضاً من قبيل العرض ومن شؤون وجود العالِم ؟

٢ ـ وبالنسبة لقوله : « إنّ المعقوليّة بالفعل أمر ذاتيّ للصورة العقليّة سواء أكان هناك عاقلٌ خارج ذاتها أم لم يكن » فلا بدّ من القول : إنّ عنوان المعلوميّة والمعقوليّة عنوانٌ إضافيٌّ ، ولا يمكن فرضه من دون فرض موجود يتمتّع بعنوان العالميّة والعاقليّة . غاية الأمر أنّ العنوانين أحياناً يصدقان على موجود واحد ، مثل العلم بالنفس ، وأحياناً أُخرى ينطبق عنوان العالم والعاقل على موجود خارجَ ذات المعلوم . وصِرفُ صدق عنوان المعقول على شيء ليس دليلاً على ثبوت عنوان العاقل أيضاً لماهيّة ذلك الشيء أو وجوده ، وبعبارة أُخرى : أنّ مفهوم « المعقول » الإضافيّ لا يمكن عدُّه بأيّ وجه من الوجوه « ذاتيّاً » لأيّ شيء (سواء أكان الذاتيّ باصطلاح الإيساغوجيّ أم الذاتيّ باصطلاح كتاب البرهان) ، حتّى يمكن إثبات وصف « العاقل » لذاته أيضاً بالاستعانة بقاعدة « تكافؤ المتضايفين » ، وعلاوة على ذلك فإنّ مقتضى

---

(١) ليرجع من شاء التفصيل إلى الأسفار : ج ٣ ، ص ٣١٣ ـ ٣٢٠ ، وج ٦ ، ص ١٦٥ ـ ١٦٨ .

القاعدة المذكورة ، كما أشار إليه الشيخ الرئيس في التعليقات هو « التكافؤ في اللزوم وليس التكافؤ في درجة الوجود »[1] .

والحاصل أنّ فعليّة وصف « المعقول » للصورة الإدراكيّة لا تقتضي أكثر من أنّ لها عاقلاً بالفعل سواء أكان في ذاتها أم خارج ذاتها .

٣ ـ وبالنسبة لتشبيه انفعال النفس من الصورة الإدراكيّة بالعين العمياء لا بدّ أن نقول :

أوّلاً : يمكن أن يذهب أحد إلى أنّ النفسَ فاعل للصورة الإدراكيّة ، كما هو الأمر في مورد الحكم والمفاهيم الانتزاعيّة وجميع المعقولات الثانية الفلسفيّة والمنطقيّة .

ثانياً : لماذا لا نشبّه النفس بالعين البصيرة التي تتمتّع بالرؤية بالفعل عندما تواجه الشيء المرئيَّ ؟

وأمّا المناقشة في تشبيه النفس بالهيولى فإنّها لا تحتاج إلى مزيد توضيح حسب النظريّة التي تنال تأييدَنا والمبنيّة على إنكار الهيولى الفاقدة للفعليّة .

التحقيق في المسألة :

بالتأمّل في المواضيع التي ذُكرت يتّضح لنا أنّ العلاقة بين العالِم والمعلوم لا يمكن تبيينها بصورة واحدة في جميع الموارد ، وإنّما لا بدّ ـ بالالتفات إلى أنواع العلوم ـ من دراسة كل مورد على حدة ، وتعيين العلاقة بينهما . وهنا نستعرض النتائج الحاصلة من هذا البحث بصورة رؤوس مواضيع :

١ ـ في مورد العلم الحضوريّ بالذات يكون للعلم والعالِم والمعلوم وجود واحد ، ولا يوجد بينها أيُّ لون من التعدّد ، إلّا بحسب الاعتبار العقليّ . وإذا استعمل التعبير بـ « الاتّحاد » في مثل هذه الموارد فهو بلحاظ التعدّد الاعتباريّ بينها ، وإلّا فإنّه لا بدّ من استعمال التعبير بـ « الوحدة » مكانه . وهذه الوحدة بين العالِم والمعلوم مورد اتّفاق بينهم .

٢ ـ إنّ مقصود القائلين باتّحاد العالِم والمعلوم ليس هو اتحاد العالِم بالمعلوم بالعرض ، وإنما مقصودهم هو إتحاد العالِم بالمعلوم بالذات (أي الصورة الإدراكيّة) .

(١) من أحبّ التوسّع فليرجع إلى التعليقات ، ص ٧٦ ، ٩١ ، ٩٥ .

٤ ـ واتّحاد وجود أحدهما بماهيّة الآخر بديهيُّ البطلان أيضاً .

٥ ـ في العلم الحضوريّ للعلّة المفيضة بمعلولها وبالعكس يحصل اتّحاد من قبيل اتّحاد الحقيقة والرقيقة أو بتعبير آخر هو اتّحاد لمراتب الوجود التشكيكيّة ، لأنّ وجود أحدهما هو عين الربط والتعلّق بالآخر وليس له استقلال في نفسه .

٦ ـ في العلم الحضوريّ لكلّ واحد من المعلولين بالآخر ، على فرض أن يثبت وجود مثل هذا العلم ، فإنّه يمكن الأخذ بعين الاعتبار اتّحاداً بالعرض بين العالم والمعلوم ، لأنّ لكلّ منهما اتّحاداً بالذات بعلّته المفيضة له .

٧ ـ في تلك الطائفة من العلوم الحصوليّة التي تُعتبر أفعالاً للنفس ، وتُعد النفس بالنسبة إليها فاعلاً بالتجلّي أو بالرضا أو بالعناية فإنّه يمكن القول بوجود اتّحاد بينهما من قبيل اتّحاد المراتب التشكيكيّة للوجود .

٨ ـ في تلك الفئة من العلوم الحصوليّة التي تُعدّ من قبيل الكيفيّات النفسانيّة يكون للمعلوم بالذات الذي هو كيفٌ نفسانيٌّ خاصٌّ مع جوهر النفس اتّحادٌ من قبيل اتّحاد العرض بالجوهر .

خلاصة القول

١ ـ محلّ النزاع في مسألة اتّحاد العالِم والمعلوم هو : هل لوجود العالِم اتّحاد بوجود الصورة الإدراكيّة أم لا ؟ وأمّا اتّحاد الماهيتين أو اتحاد إحداهما بوجود الأخرى وكذا اتّحاد العالم بالمعلوم بالعرض فإنها خارجة عن محلّ النزاع ، وصحيحٌ أن هذه المسألة قد طُرحت في كلام ابن سينا خلال البحث عن « التعقّل » ولكنّ صدر المتألّهين وسّعها لتشمل التخيّل والإحساس أيضاً .

٢ ـ إنّ اتّحاد وجودَين عينيّين بمعنى ارتباطهما أو تضامنهما يمكن أن يفرض بستّ صور : اتّحاد العرض بالجوهر ، اتّحاد المادّة الثانية بالصورة ، اتّحاد عدة موادٌ في ظلّ صورة واحدة ، اتّحاد الهيولى الأُولى بالصورة ، اتّحاد العلّة المفيضة بمعلولها ، اتّحاد المعلولين الواقعين في رتبة واحدة بواسطة اتّحاد كلّ منهما بعلّته المفيضة له .

٣ ـ حاول صدر المتألّهين أن يَعدّ اتّحاد النفس بالصورة الإدراكية من قبيل اتّحاد الهيولى بالصورة .

٤ ـ واستدلّ لهذا الموضوع بهذه الصورة : إنّ المعلوميّـة صفة ذاتيّـة للصورة الإدراكيّة ، ولا معنى لتحقّق هذه الصفة من دون وجود العالِم ، وكما أن هذه الصفة ثابتة لذات الصورة الإدراكية فإنّ صفة العالميّة تثبت لذاتها أيضاً ، لأنّ الأمرين المتضايفين متكافئان في الوجود ، إذن عالميّة النفس لا يمكن أن تتحقّق إلاّ بواسطة اتّحادها بها .

٥ ـ والجواب هو : أنّ المعلوميّة مفهومٌ إضافيّ ولا يمكن عدُّه « ذاتيّاً » للموجود بأيّ وجه من الوجوه ، وصحيح أنّ المعلوميّة بالفعل تستلزم العالم بالفعل ، ولكنّه لا يلزم منه وجود العالم في ذات المعلوم ، وإنّما إذا ثبتت عالميّة موجود لنفسه (مثل علم الجوهر المجرّد بذاته) فإنّه يصبح مصداق عنوانَي العالم والمعلوم شيئاً واحداً ، وأمّا إذا لم تكن لموجودٍ عالميّةٌ (مثل الكيف النفسانيّ) فلا بدّ أن يكون العالم جوهراً خارجَ ذاته ، غاية الأمر أنّ الاتّحاد بينهما يكون من قبيل الاتّحاد بين الجوهر والعرض .

٦ ـ الحقيقة هي أنّ كيفيّة الارتباط بين العالم والمعلوم لا يمكن تبيينها بصورة واحدة في جميع الموارد ، وإنّما هي تختلف في الموارد المتعدّدة ، كما في مورد العلم الحضوريّ بالذات فإنّه لا بدّ من عدّ العالم والمعلوم « واحداً »، لا أنّهما « متّحدان » .

٧ ـ في العلم الحضوريّ للعلّة المفيضة بمعلولها ، وبالعكس ، يكون اتّحاد العالم والمعلوم من قبيل اتّحاد المراتب التشكيكيّة للوجود ، حيث يعتبر أحدهما عين الربط والتعلّق بالآخر .

٨ ـ في العلم الحضوريّ لكلّ واحد من المعلولَين المجرّدين بـالآخر ، على فرض ثبوته ، يمكن القول بالاتّحاد بالعرض بين العالم والمعلوم .

٩ ـ إذا كان العلم الحصوليّ من قبيل الكيف النفسانيّ فسيصبح اتّحاد العالم والمعلوم من قبيل اتّحاد الجوهر والعرض .

١٠ ـ إذا اعتُبر العلم الحصوليُّ فعل النفس فسيكون الاتّحاد بينهما من قبيـل اتّحاد مراتب الوجود .

الأسئلة

١ ـ عيِّن بدقّة محلَّ النزاع في مسألة اتّحاد العالم والمعلوم .

٢ ـ ما هو عدد الصور التي يفرض فيها الاتّحاد بين موجودَين ؟ وأيّ صورة منها هي الصحيحة ؟

٣ ـ كم هو عدد الصور التي يُتَصوّر فيها الاتّحاد بين وجودَين عينيَّين ؟ وأيٌّ منها بالذات وأيٌّ منها بالعرض ؟

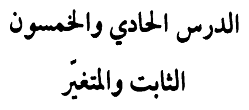
٤ ـ ما هي نظريّة صدر المتألّهين في مورد اتّحاد العالِم والمعلوم ؟

٥ ـ اشرح دليله على ذلك ثمّ انقده .

٦ ـ في الموارد المختلفة للعلم والإدراك كم نوعاً يوجد للعلاقة بين العالِم والمعلوم ؟ وبأيّ معنى يكون الاتّحاد بينهما في كلّ مورد ؟

القسم السادس

الثابت والمتغيّر



الدرس الحادي والخمسون

الثابت والمتغيّر

وهو يشمل :

- مقدّمة
- توضيحُ حول التغيّر والثّبات
- أقسام التغيّر
- أقوال الفلاسفة حولَ اقسام التغيّر

مقدّمة :

من جملة التقسيمات الأوّليّة التي يمكن أخذها بعين الاعتبار للموجود هو تقسيمه إلى الثابت والمتغيّر ، فالموجود الثابت يشمل واجبَ الوجود والمجرّداتِ التامّة ، والموجودُ المتغيّر يشمل جميعَ الموجودات الماديّة والنفوسَ المتعلّقةَ بالمادّة .

ونستطيع تقسيمَ التغيّر إلى قسمين هما الدفعيّ والتدريجيّ ، والقسم التدريجيّ هو نفس الحركة بالإصطلاح الفلسفيّ ، وفي مقابله يستعمل مفهوم السكون ، الذي يعتبر « عدمَ ملكة » بالنسبة إليها ، فليس كلّ شيء لا حركة له فهو متّصف بالسكون حتماً ، وإنّما الشيء الذي له شأنيّة الحركة ولكنّه ليس متحرّكاً بالفعل فهو ساكن ، والمجرّدات التامّة لا يصحّ وصفها بالسكون . وبهذا يتّضح الفرق بين مفهوم السكون ومفهوم الثّبات ، فالأوّل عدمَ ملكة بالنسبة للحركة ، والثاني هو نقيض التغيّر .

ونحن في هذا القسم نتناول أوّلاً بالتوضيح الثابتُ والمتغيّر وأقسام التغيير والتبديل ، ثمّ نعرّج على مباحث الحركة ، فنُثبت وجود الحركة ، ونبيِّن لوازمها وأنواعها ، وفي ضمن ذلك نشرح مفهوم القوّة والفعل وعلاقتهما بالتغيّر والحركة ، ونختتم بالتالي هذا القسم ـ الذي هو آخر قسم من الفلسفة الأولىٰ ـ بالبحث عن الحركة الجوهريّة .

توضيحٌ حول التغير والثّبات :

التغيّر مأخوذ من « الغير » ، ويعني « صيرورة الشيء غيره » ، وهو مفهوم لا بدّ لانتزاعه من الأخذ بعين الاعتبار شيئين أو حالتين أو جزءين لشيء واحد ، بحيث يزول

أحدهما ويَحلّ الآخر محلّه . وحتّى انعدامُ الشيء فإنّه يمكن تسميته « تغيّراً » ، لأنّ وجوده قد تبدّل إلى غير وجود ، أي أصبح عدماً ، ولو أنّ العدم لا واقعيّة له ، والحدوث أيضاً يمكن تسميته تغيّراً ، بسبب أنّ العدم السابق قد تبدّل إلى وجود .

والتبدّل والتحوّل قريبان إلى التغيّر ، ولكن لمّا كان التحوّل مأخوذاً من مادّة « الحال » فإنّ استعماله في مورد تغيّر الحالة يصبح أنسب .

والحاصل : إنّ مفهوم التغيّر ليس مفهوماً ماهويّاً حتى نستطيع أن نتّخذ له جنساً وفصلاً ، ومن العسير أن نجد مفهوماً عقليّاً أوضح منه حتّى نستخدمَه في تفسيره ، ولهذا فإنّه لا بدّ من عدّه من المفاهيم البديهيّة .

وكذا مفهوم الثّبات الذي يُعتبر نقيضَه فإنّه ليس بحاجة إلى تعريف وتفسير ، وبما أنّ منشأ انتزاعهما وجودٌ عينيٌّ واحد فإنّه يمكن عدُّ هذا مفهوماً إيجابيّاً ، ويصبح التغيّر بمنزلة السلب له . ولعلّه في مثل هذه المفاهيم الانتزاعيّة المتقابلة يمكن عدُّ كلّ واحد منهما إيجابيّاً والذي يقابله سلبيّاً .

ووجود المتغيّر في الخارج أمرٌ بديهيٌّ أيضاً ، وعلى الأقلّ فإنّ كلّ واحد منّا يجد بالعلم الحضوريّ التغيّرات الطارئة على حالاته الباطنيّة .

وأمّا وجود الثابت الذي لا يطرأ عليه أيُّ تغيير أو تبديل فإنّه لا بدّ من إثباته بالبرهان . وقد ألفنا بعض هذه البراهين التي مرّت علينا في القسم السابق .

أقسام التغيّر :

بالنظر إلى سعة مفهوم التغيّر فإنّه يمكن أن نأخذ بعين الاعتبار فروضاً مختلفة له ، من قبيل :

١ ـ ظهور موجود جوهريّ من دون مادّة قبليّة ، وحسب الاصطلاح بصورة إبداعيّة . فيغدو أوّل موجود مادّي مصداقاً لهذا الفرض ، بناءً على رأي القائلين ببداية زمانيّة للعالم المادي .

٢ ـ انعدام موجود جوهريّ بصورة تامّة ، ومصداقه آخِرُ موجود مادّي بناءً على قول المعتقدين بنهاية زمانيّة للعالم المادّي

٣ ـ انعدام موجود جوهريّ بشكل كامل وظهور موجود جوهريّ جديد مكانَه ،

ووقوع مثل هذا الفرض غير ممكن عند كثير من الفلاسفة ، وعلى أقلّ تقدير فنحن لا نستطيع أن نجد له مصداقاً بين الظواهر العاديّة .

٤ ـ ظهور موجود جوهريّ بعنوان كونه جزءً بالفعل لموجود جوهريّ آخر . ومصداقه الواضح الصورُ النباتيّة بناءً على قول الذين يعتبرون الصورة النباتيّة جوهراً ، ويعدّون موادَّها موجودةً بالفعل .

٥ ـ انعدام جزء من موجود جوهريّ من دون أن يَحلّ محلَّه جزءٌ آخر ، مثل موت الأشجار وتبدّلها إلى موادَّ أوّليّة ، بناءً على القول المذكور .

٦ ـ انعدام جزء بالفعل من موجود جوهريّ وظهور جزءٍ آخر مكانه ، ومصداقه الواضح هو « الكون والفساد » ، مثل تبدّل العناصر إلى بعضها .

٧ ـ انعدام جزء بالقوّة لجوهر وظهور جزء بالقوّة آخرَ مكانَه . ومصداق هذا الفرض هو الحركة الجوهريّة حيث دائماً ينعدم جزء ويحلّ محلَّه جزءٌ آخرُ ، ولكنّها أجزاء توجد بوجود واحد سيّال ، ولا يوجد بينها جزء بالفعل . وسوف يأتينا توضيح أكبرُ لهذا الموضوع في الدروس اللاحقة .

٨ ـ ظهور عرض جديد في موضوع جوهريّ ، وله مصاديق كثيرة .

٩ ـ انعدام عرض من دون أن يملأ مكانه عرضٌ آخرُ ، مثل زوال لون الجسم فيصبح شفّافاً .

١٠ ـ انعدام عرض وحلولُ عرض آخرَ محلَّه ، ومصداق هذا الفرض هو تعاقب الأعراض المتضادّة مثل اللون الأسود والأبيض .

١١ ـ انعدام جزء بالفعل لعرض ، ومصداقه نقصان عدد شيء ، بناءً على قول الذين يعتبرون العدد عرضاً حقيقيّاً وله أجزاء بالفعل .

١٢ ـ إضافة جزء بالفعل لعرض ، مثل زيادة عدد شيء بناءً على القول المذكور .

١٣ ـ انعدام جزء بالقوّة لعرض وظهورُ جزء بالقوّة آخرَ ، مثل جميع الحركات العرضيّة .

١٤ ـ تعلّق موجود جوهريّ بموجود جوهريّ آخر ، مثل تعلّق النفس بالبدن وصيرورته حيّاً .

١٥ ـ انقطاع هذا التعلّق ، مثل موت الحيوان والإنسان .

وبالتأمّل في خصائص الأقسام المذكـورة يتّضح أنّ هنـاك قسمين منها فحسب ـ وهما القسم السابع والثالث عشر ـ يحصلان بصورة تدريجيّة ، ويُعدّان من مصاديق الحركة ، وأمّا سائر الأقسام فلا بدّ من عدّها من قبيل التغيّرات الدفعيّة ، لأنّ بين الحالة السابقة والحالة اللاحقة يوجد حدٌّ معين ونقطةٌ محدّدة ، ولا يكون الزمان فاصلاً بينهما ، وإن كان من الممكن أن يثبت لكلّ واحدة من الحالتين لون من التدريج ، مثلاً تغيير درجة حرارة الماء يحصل تدريجياً ، لكن تبديل الماء إلى بخار يتمّ في « آن » واحد ، أو النطفة فإنّها تتكامل تدريجياً لكنّ الروح يتعلّق بها في « آن » واحد .

وبالالتفات إلى هذه الملاحظة يمكننا تقسيم التغيّرات إلى قسمين عامّين هما التغيّرات الدفعيّة والتدريجيّة .

والملاحظة الأُخرى هي أنّ لكلّ نوع من التغيرات التدريجيّة (القسم السابع والثالث عشر) يمكننا أن نأخذ بعين الاعتبار ثلاثةَ أقسام فرعيّة : أحدها : أن يكون الجزء اللاحق مشابهاً للجزء السابق ، مثل الحركات المتشابهة التي لا تَسارع فيها ، الثاني : أن يكون الجزء اللاحق أشـدَّ وأقوىٰ من الجـزء السابق ، مثـل الحركـات الاشتداديّة والمتسارعة ، الثالث : أن يكون الجزء اللاحق أضعفَ من الجزء السابق ، مثل الحركات النزوليّة والمتباطئة . ويوجد هنا اختلاف في الرأي سوف نشير إليه فيما بعد .

أقوال الفلاسفة حول أقسام التغيّر :

إنّ دراسة أقوال الفلاسفة حول كلّ واحد من الأقسام المذكورة يؤدّي إلى التطويل ويورث الملل ، ولهذا فنحن نكتفي بالإشارة بشكـل عامّ إلى خمسـة أقوال في هـذا المضمار :

١ ـ القول المشهور للفلاسفة الذين يرون أنّ كلّ ظاهرة ماديّة لا بدّ أن تكـون مسبوقة بمادّة ومدّة ، ولا يقولون بأنّ للعالم المادّي بدايةً ونهايةً زمانيّتين ، ولهذا فهم ينكرون الأقسام الثلاثة الأُولىٰ من الأقسام المذكورة .

٢ ـ قول الذين يعدّون العدد أمراً اعتبارياً ، وبالطبع فإنّهم لا يعتبرون تغيّره تغيّراً حقيقيّاً ، وقد نال هذا القولُ تأييدَنا من قبلُ ، وبناءً على هذا لا بدّ من عدّ القسم الحادي عشر والثاني عشر من التغيّرات الاعتباريّة .

٣ ـ قول الذين يرفضون الحركة بعنوان كونها أمراً تدريجيّاً ، ويزعمون أنّ جميع

التغيّرات دفعيّة ، وبناءً على هذا فإنّهم ينكرون القسم السابع والثالث عشر . ولمّا كان مفهوم التغيّر مفهوماً انتزاعيّاً وليس له ما بإزاءٍ سوى الوجود والعدم السابق واللاحق ، والعدم بطلان محض ، فإنّهم اندفعوا لاعتبار الوجود مساوياً للثُّبات ، مثل الاتّجاه الإليائيّ بين فلاسفة اليونان الأقدمين .

٤ ـ قول الذين يعترفون بوجود الحركة لكنّهم يقصرونها على الأعراض ، وبالتالي فإنّهم ينكرون القسم السابع من الأقسام المذكورة .

٥ ـ قول صدر المتألّهين وسائر الباحثين القائلين بالحركة الجوهريّة أيضاً .

وبما أنّنا تناوَلنا العدد بالبحث في الدرس السابع والأربعين وأثبتنا اعتباريته فنحن نُجد أنفسنا مستغنين عن البحث حول تغيّرات العدد .أمّا بالنسبة لسائر الأقوال فلا بدّ أن ندرس عدّة مسائل :

المسألة الأُولى : هل من الضروريّ أن تكون كلّ ظاهرةٍ ماديّةٍ مسبوقةً بمادّة متحقّقة في الزمان السابق على ظهورها ، وبالتالي تصبح سلسلة الحوادث الماديّة لا نهائيّة من ناحية الأزل ولا بداية لها أم لا بدّ أن تنتهي إلى موجود يقف على رأس سلسلة الظواهر الماديّة فتغدو لسلسلة الحوادث الماديّة بدايةٌ زمانيّة ؟ .

المسألة الثانية : أللحركة بعنوان كونها أمراً مستمرّاً وتدريجيّاً وجودٌ خارجيّ ، أم أنّ ما يُسمّى بالحركة هو مجموعة من الأُمور الثابتة التي توجد وتنعدم شيئاً فشيئاً ، وذهن الإنسان هو الذي ينتزع من مجموعها مفهوم الحركة ؟ وبعبارة أُخرى : هل جميع التغيّرات تكون دفعيّة أم إنّ هناك تغيّراً تدريجيّاً ؟ .

المسألة الثالثة : هي أنه بعد إثبات الحركة هل تكون التغيّرات التدريجية (الحركات) مختصّة بالأعراض أم يمكن إثبات حركة أو حركات تتحقّق في ذات الجوهر أيضاً ؟ .

خلاصة القول

إنّ كلمة « التغيّر » المأخوذة من مادّة « الغير » مفهوم ينتزع من المقارنة بين شيئين أو جزءين أو حالتين لشيء واحد من جهة أنّ أحدهما يَحلّ محلّ الآخر .

٢ ـ إنّ الحدوث والانعدام أيضاً يمكن عدُّهما لونين من التغيّر من جهة أنّ العدم يتبدّل إلى وجود ، أو الوجود يتبدّل إلى عدم .

٣ ـ يَتصوّر التغيّر بشكلين عامّين هما الدفعيّ والتدريجيّ ، ففي الصورة الأُولى يكون أمراً آنياً ، أي في « آن » معيّن ينعدم أحدهما ويوجد الآخر ، وفي الصورة الثانية يكون أمراً زمانياً ، أي لا توجد نقطة محدَّدة بين الحالة السابقة والحالة اللاحقة ، وفي الواقع يكون المتغيّر والمتغيّر إليه جزءين من وجود تدريجيّ واحد ، ويُسمّى هذا في الاصطلاح الفلسفيّ « بالحركة » .

٤ ـ تستعمل كلمة « الثّبات » في مقابل التغيّر ، والنسبة بين مفهوميهما هي التناقض ، وفي مقابل الحركة تستعمل كلمة « السكون » وهي عدم ملكة بالنسبة إليها .

٥ ـ إنّ وجود المتغيّر بديهيٌّ ، ولكن وجود الثابت يحتاج إلى برهان .

٦ ـ تُتصوّر أشكالٌ مختلفة للتغيّر ، لأنّه لانتزاع هذا المفهوم قد يؤخذ بعين الاعتبار وجودُ وعدمُ جوهرٍ واحد كما في الصورة الأُولى والثانية ، وقد يؤخذ وجودُ وعدمُ عرض كما في الصورة الثامنة والتاسعة ، وقد يؤخذ حلول جوهرٍ كامل محلَّ جوهر آخر ، كما في الصورة الثالثة ، أو عرضٍ محلَّ عرض آخر كما في الصورة العاشرة ، أو تعلّقُ وعدم تعلّق جوهر بجوهر آخر مثل الصورة الرابعة عشرة والخامسة عشرة ، أو وجود وعدم أجزاءٍ بالفعل لجوهر مثل الصورة الرابعة والخامسة والسادسة ، أو وجود وعدم أجزاءٍ بالفعل لعرض مثل الصورة الحادية عشرة والثانية عشرة ، أو تعاقب أجزاءٍ بالقوّة لجوهر مثل الصورة السابعة ، أو تعاقب أجزاءٍ بالقوّة لعرض مثل الصورة الثالثة عشرة ، أمّا الصورة الحادية عشرة والثانية عشرة فإنّه لا يمكن عدّهما من أقسام التغيّر الحقيقيّ ، لأنّه كما لا يكون العدد أمراً حقيقيّاً فإنّ زيادته ونقصانه أيضاً لا يعتبر أمراً حقيقيّاً .

٧ ـ إنّ أكثر الفلاسفة ينكر الأقسام الثلاثة الأُولى من هذه الأقسام المذكورة ، والحكم في هذا المجال يحتاج إلى بحثٍ مستقلّ .

٨ ـ بعض فلاسفة اليونان القدماء (الإليائيّين) عدّوا التغيّرات التدريجيّة من الأُمور المتخيَّلة ، والجواب على شبهاتهم يحتاج أيضاً إلى بحثٍ آخر .

٩ ـ تُفرض للحركة ثلاث حالات : حالة التشابه ، والتسارع ، والتباطؤ . وهناك اختلافات حول تحقّق جميع هذه الحالات ، وسوف يتّضح ذلك خلال بحث الحركة .

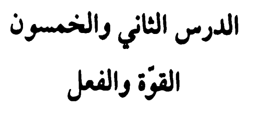
١٠ ـ إنّ أكثر القائلين بوجود الحركة زعموا أنّها مقصورة على الأعراض ، ولكنّ صدر المتألّهين والذين اقتفوا أثره أثبتوا وجود الحركة في الجوهر أيضاً .

الأسئلة

١ ـ اشرح مفهوم التغيّر والثبات والحركة والسكون ، وبيِّن النسبة بينها .
٢ ـ اشرح أقسام التغيّر .
٣ ـ في أيّ قسم من الأقسام قد تمّت المقارنة بين وجود شيء وعدمه ، وفي أيّ قسم تمّت المقارنة بين وجودين ، وفي أيّ قسم تمّت المقارنة بين أجزاء أو بين حالات موجود واحد ؟ .
٤ ـ بين أيّ شيئين قد تمّت المقارنة في القسم الرابع عشر والخامس عشر ؟ .
٥ ـ في أيّ قسم يمكن الأخذ بعين الاعتبار تغيّر جزءين بالفعل ؟ وما هو الدليل على ذلك ؟ .
٦ ـ أيمكن عدُّ زيادة العدد ونقصانه تغيّراً حقيقيّاً ؟ لماذا ؟ .
٧ ـ بيِّن التغيّر الدفعيَّ والتدريجيَّ ، والفرق بينهما .
٨ ـ ما هي الحالات التي تُتصوّر للحركة ؟ .

الدرس الثاني والخمسون

القوّة والفعل



وهو يشمل :

- مقدّمة
- توضيحٌ حول مفهوم القوّة والفعل
- تقسيم الموجود إلى ما بالفعل وما بالقوّة
- العلاقة بين القوّة والفعل

مقدّمة :

يلاحِظ الإنسان دائماً حدوث تغيّرات في الأجسام والنفوس المتعلّقة بالمادّة ، بحيث يمكن الادّعاء أنّه ليس هناك موجودٌ ماديّ أو متعلّق بالمادّة إلّا وهو خاضع للون من التغيّر والتحوّل ، وسوف نُثبت في محلّه ضرورة الحركة الجوهريّة لجميع الماديّات بالبرهان ، وذلك يستلزم إثبات الحركة التبعيّة لأعراضها .

ومن ناحيةَ أُخرى فإنّ إمكانيّة تبدّل موجود إلى موجود آخر ، بحيث يكون لكلّ واحد منهما ماهيّة مستقلّة ، واسعة جدّاً إلى الحدّ الذي يمكن الحدس فيه بأنّ أيّ موجود ماديّ له قابليّة التبدّل إلى موجود ماديّ آخر ، ومن هنا قالوا منذ أقدم الأزمان بوجود أصل واحد للعالم ، وبالتحوّلات الطارئة عليه يتبدّل إلى الأشياء المختلفة ، وكثيرٌ من الفلاسفة استثنىٰ من هذه القاعدة الأجسام الفلكيّة فحسبُ ، وبعبارة أُخرى فإنّ هؤلاء عدّوا الأجسام العنصريّة موضوع هذه القاعدة .

ولكنّه بغضّ النظر عن بطلان فرضيّة الأفلاك التي لا تقبل التبديل فإنّه لا يمكن بواسطة البرهان العقليّ نفيُ احتمال وجود لون من الموجودات الماديّة في زاوية من زوايا العالم وهو غير قابل للتبديل إلى موجود ماديّ آخر ، وإن كان هذا الاحتمال ضعيفاً وبعيداً كما يبدو لنا . ونحن نعلم أنّ النظريّة المشهورة في علم الفيزياء الحديث هي أنّ المادّة والطاقة ، وحتّى أنواع الطاقة ، قابلة للتبديل من بعضها إلى البعض الآخر . إلّا أنّه على الرغم من شمول التغيّرات لجميع الماديّات واتّساع نطاق التحوّلات فإنّ التجارب العمليّة تبيّن أنّ أيّ شيء ليس قابلاً للتبديل إلى أيّ شيء آخر بصورة مباشرة ،

وحتّى إذا كانت جميع الموجودات الماديّة قابلة للتبديل من بعضها إلى البعض الآخر فإنّ هذا الأمر لا يتمّ من دون واسطة . فمثلاً الحجارةُ لا تتبدّل مباشرةً إلى نبات أو حيوان ، ولكي تتحوّل إلى أحدهما لا بدّ أنّ تجتاز مراحلَ معيّنةً وتطرأ عليها تغيّراتٌ خاصّة حتّى تصبح مُعدَّة للتحوّل إلى أحد هذين .

ومن هنا انبثقت هذه الفكرة للفلاسفة وهي أنّ موجوداً يمكنه أن يتحوّل إلى موجود آخر إذا كان له « قوّة » وجوده ، وبهذه الصورة ظهر اصطلاح « بالقوّة » و « بالفعل » في الفلسفة ، وفُسّر التغيّر بـ « الخروج من القوّة إلى الفعل » ، فإذا حصل دفعةً ومن دون فاصلة زمانيّة فهو يُسمّى بـ « الكون والفساد » ، وإذا حصل تدريجيّاً وبفاصلة زمانيّة فإنّه يُسمّى بـ « الحركة » .

توضيحٌ حول مفهوم القوّة والفعل :

إن القوّة التي تعني القدرة في اللغة لها اصطلاحات متعدّدة في العلوم ، وتستعمل في الفلسفة بعدّة معانٍ : المعنى الأوّل هو قوّة الفاعل الذي يكون منشأً لصدور الفعل ، ويبدو أنّ هذا هو أوّل معنى التفت إليه الفلاسفة ، وتناسبُه مع « الفعل » واضح .

ثمّ تصوروا أنّه كما لا بدّ أن يكون الفاعل قادراً على إنجاز الفعل قبل القيام به فإنّ المادّة أيضاً لا بدّ أن تكون مستعدّة للانفعال من قبلُ ، ومن هنا ظهر المعنى الثاني للقوّة ، وهي التي يمكن تسميتها بـ « القوّة الانفعاليّة » ، وهو المعنى المقصود في هذا المبحث .

المعنى الثالث للقوّة هو المقاومة في مقابل العوامل الخارجيّة ، مثل مقاومة البدن في مقابل الأمراض ، وفي مقابلها تستعمل كلمة « اللاقوّة » ، ويعدّونهما لونين من الكيفيّة الاستعداديّة .

ويحسن الانتباه إلى أنّ مورد استعمال القوّة في كلام الفلاسفة أعمُّ من الاستعداد ، لأنّ القوّة قابلة للإطلاق على الجوهر أيضاً ، بخلاف الاستعداد الذي يعتبر نوعاً من العرض . ولكنّنا ذكرنا سابقاً أنّ القوّة الجوهريّة (الهيولي الأولى) ليست قابلة للإثبات ، والاستعداد هو من المفاهيم الانتزاعيّة وليس من المفاهيم الماهويّة .

وكذا مفهوم القوّة الانفعاليّة فإنّه ينتزع من المقارنة بين موجود سابق وموجود لاحق من جهة أنّ الموجود السابق فاقد للموجود اللاحق ويستطيع أن يصبح واجداً له ، ومن

هنا لا بدّ أن يبقىٰ على الأقلّ جزء من الموجود السابق ليتّحد أو يتركّب بنحو من الأنحاء مع الموجود اللاحق . وفي مقابله يستعمل اصطلاح « الفعليه » الذي ينتزع من تحقق الموجود اللاحق وبناءً على هذا يغدو مفهوم القوّة والفعل مفهومين انتزاعيَّين ولا يُعدّ أيّ واحد منهما من المفاهيم الماهويّة .

وأحياناً تستعمل كلمة « بالفعل » في معنى أوسع بحيث يشمل الموجود الذي لم يسبق له أيُّ لون من ألوان القوّة أيضاً ، وحسب هذا الاصطلاح توصف المجرّدات التامّة بأنّها موجودات بالفعل .

ونذكّر بأنّه في بعض أحاديث الفلاسفة لم يُراعَ وجود أمر مشترك بين الموجود بالقوّة والموجود بالفعل ، فمثلاً الأجزاء السابقة للزمان والحركة تُسمّى بالقوّة بالنسبة للأجزاء اللاحقة لهما ، ويبدو أنّ هذه التعبيرات لا تخلو من مسامحة .

تقسيم الموجود إلى ما بالفعل وما بالقوّة :

إذا نظرنا إلىٰ كلمة « بالفعل » بمعناها العامّ الشامل للمجرّدات أيضاً فإنّه يمكن الأخذ بعين الاعتبار تقسيماً آخر للموجود ، فيُقسّم إلى الموجود بالفعل والموجود بالقوّة ، ويتوفّر الموجود بالقوّة بين الماديّات ، والموجود بالفعل يشمل المجرّدات وحيثيّة الفعليّة في الماديّات ، ولكنّه ينبغي الالتفات إلى أنّ هذا التقسيم يُشبهه ـ من إحدى الجهات ـ تقسيم الموجود إلى العلّة والمعلول أو تقسيمه إلى الخارجيّ والذهنيّ ، وليس هو من قبيل تقسيم الموجود إلى المجرّد والمادّي .

توضيح ذلك : أنّ التقسيم يتمّ أحياناً بإضافة مفهومين نفسيّين (غير نسبيّين) أو أكثر إلى المقسم ، وبالتالي فإنّه لا يحدث تداخل في الأقسام ، كما في تقسيم الموجود إلى المجرّد والمادّي ، أي لا يمكن بأيّ لحاظ اعتبار الموجود المادّي مجرّداً ، ولا الموجود المجرّد مادّياً ، وأحياناً أُخرى يتمّ التقسيم بلحاظ مفاهيم نسبيّة وإضافيّة ، ولهذا قد تدخل بعض الأقسام ـ من إحدى الجهات ـ في أقسام أُخرى ، كما في تقسيم الموجود إلى العلّة والمعلول ، أي قد يكون موجود بالنسبة إلى شيء علّةً ، وبالنسبة إلى شيء آخر معلولاً ، وكذا المفهوم الذهنيّ الذي يُسمّى بـ « الموجود الذهنيّ » ـ إذا قيس إلى محكيّه الخارجيّ ـ يعتبر « موجوداً خارجيّاً » بلحاظ وجوده في ظرف الذهن .

وتقسيم الموجود إلى ما بالفعل وما بالقوّة هو من هذا القبيل ، لأنّ الموجود بالقوّة يُسمّى « بالقوّة » بالنسبة إلى الفعليّة التي يستطيع أن يكون واجداً لها ، وإن كان يُعتبر

موجوداً بالفعل بلحاظ الفعليّة التي يتمتع بها الآن . إذن حيثيّة القوّة والفعل ليست من قبيل الحيثيّات العينيّة ، وهذان المفهومان لا يُعَدّان من قبيل المفاهيم النفسيّة وإنّما هما من المفاهيم الإضافيّة والنسبيّة الحاكية عن حيثيّات عقليّة تابعة للمقارنة . وتعتبر هذه ملاحظةً مهمّة ، وقد سبق لنا أن أشرنا إليها خلال نقدنا لبرهان الأرسطوئيّين الذين يحاولون به إثبات الهيولى .

والموضوع الآخر هو : أنّ هناك فرقاً أيضاً بين تقسيم الموجود إلى العلّة والمعلول وتقسيمه إلى الخارجيّ والذهنيّ ، لأنّه في التقسيم إلى العلّة والمعلول يمكن الأخذ بعين الاعتبار علّة ليس لها أيُّ لون من ألوان المعلوليّة مثل الذات الإلهيّة المقدّسة ، ويمكن الأخذ بعين الاعتبار معلولاً ليس له أيُّ لون من ألوان العلّيّة . أمّا سائر الموجودات فهي علّة من جهة ومعلولةٌ من جهة أُخرى . بخلاف تقسيم الموجود إلى الخارجيّ والذهنيّ ، لأنّه لا يمكن الحصول على موجود ليس له أيُّ لون من ألوان الخارجيّة ، بل كلّ موجود ذهنيّ ، بغضّ النظر عن كونه حاكياً عن شيء آخر ، فهو موجود خارجيّ .

ونُواجه هنا هذا السؤال : من أيّ واحد من هذين القسمين يُعدّ تقسيم الموجود إلى ما بالفعل وما بالقوّة ؟ .

والجواب هو أنّ الأرسطوئيّين تخيّلوا كون هذا التقسيم من قبيل التقسيم إلى العلّة والمعلول ، واعتبروا المجرّدات التامّة فعليّة من دون قوّة ، والهيولى الأُولى قوّةً من دون فعليّة ، وقالوا بحيثيّتين للأجسام هما القوّة والفعل . أمّا الذين لا يعترفون بالهيولى الفاقدة للفعليّة فإنّهم يعدّون كلّ موجود بالقوّة موجوداً بالفعل من إحدى الجهات ، كما هو مقتضى قاعدة « تساوُق الفعليّة مع الوجود » ، وبناءً على هذا يصبح تقسيم الموجود إلى ما بالفعل وما بالقوّة مشابهاً تماماً لتقسيمه إلى الخارجيّ والذهنيّ .

العلاقة بين القوّة والفعل :

لقد عَلمنا أنّ مفهوم القوّة والفعل من المفاهيم الانتزاعيّة وليس لها ما بإزاءٍ عينيٌّ سوىٰ منشأ انتزاعها . إذن العلاقة بين القوّة والفعل هي في الواقع علاقة بين الوجودين اللذين يُعتبران منشأ لانتزاع هذين المفهومين . وبعبارة أُخرى : لا بدّ من الأخذ بعين الاعتبار العلاقة بين الموجود بالقوّة والموجود بالفعل . والعلاقة بين هذين تتحقّق بإحدى صورتين : الأُولى أن يبقى الموجود بالقوّة بشكل كامل ضمن الموجود بالفعل ،

وفي هذه الصورة يصبح الموجود بالفعل أكمل منه ، كما في النبات فإنّه أكمل من التراب الذي وجد منه ، الثانية أن يبقىٰ جزء من الموجود بالقوّة فحسبُ ضمن الموجود بالفعل ، وفي هذه الصورة قد يحلّ جزءٌ محلّ الجزء المعدوم وهو من حيث المرتبة الوجوديّة مساوٍ له أو أكمل أو أنقص منه ، وبالتالي فإنّ الموجود بالفعل يكون في بعض التغيرات أنقص من الموجود بالقوّة أو مساوياً له .

ولكنّه بنظرة أدقّ يمكن القول : إنّ الموجود بالقوّة هو في الواقع ذلك الجزء الذي ببقى ، ولهذا فإنّ الموجود بالفعل يصبح دائماً أكمل من ذلك الجزء الذي هو الموجود بالقوّة في الواقع أو مساوياً له .

وزعم بعض الحكماء أنّ الموجود بالقوّة يكون دائماً أنقص من الموجود بالفعل ، لأنّ حيثيّة القوّة هي حيثيّة الفقدان ، وحيثيّة الفعليّة هي حيثيّة الوجدان ، وعندما يتحوّل الموجود بالقوّة إلى موجود بالفعل فإنّه يظفر بأمر وجوديّ كان فاقداً له قبل ذلك . وعلى هذا الأساس أنكروا وجود الحركة المتشابهة والنزوليّة . ومن ناحية أُخرىٰ فقد عدّوا من المستحيل عودةَ الفعليّة إلى القوّة ، لأنّ العودة لون من التغيّر ، وكلُّ تغيّر فهو تبديل قوّة سابقة إلى فعليّة لاحقة ، لا العكس . واستنتجوا أنّه إذا اكتسبت روحٌ جميع كمالاتها بحيث لم تبقَ بالقوّة بالنسبة إلى أيّ كمال فإنّها تُفارق البدن ، وحسب الاصطلاح يحدث الموت الطبيعيّ ، وعندئذٍ لا تعود إلى البدن إطلاقاً ، لأنّ عودة مثل هذا الروح إلى البدن هي عودة الفعليّة إلى القوّة .

ولكنّه بالالتفات إلى ما قدّمناه من توضيحٍ حول علاقة الموجود بالقوّة مع الموجود بالفعل فقد غدا واضحاً أنّ حيثيّتي القوّة والفعل ليستا حيثيْتين عينيّتين حتّى تتمّ بينهما مقارنة ، وأمّا الموجود بالفعل ، أي مجموع ما بقي من الموجود السابق بالإضافة إلى الفعليّة التي حصلت حديثاً ، فهو أكمل من ذلك الجزء الباقي ، إلّا أنّه ليس من الضروريّ أن يكون مجموع الموجود بالفعل دائماً أكمل من مجموع الموجود بالقوّة فمثلاً لا يمكن اعتبار أيّ واحد من الماء والبخار أكمل من الآخر ، مع أنّهما يتحوّل أحدهما إلى الآخر بالتناوب .

أمّا البحث حول الحركة المتشابهة والحركة النزوليّة فسوف يأتي في محلّه[1]

---

(١) وذلك في الدرس السابع والخمسين .

وأمّا عودة الروح إلى البدن فإنّها لا علاقة لها بعودة الفعليّة إلى القوّة ، لأنّ للقوّة تقدُّماً زمانيّاً على الفعليّة ، وهي تمرّ بمرور الزمان ولا يمكن أن تعود ، سواء أكان الوجود السابق أكمل من الوجود اللاحق أم انقص منه أم مساوياً له . وفي الواقع فإنّ البدن تصبح له قوّةٌ من جديد لاستقبال الروح ، وبتعلّقه به تتحقّق له فعليّة جديدة .

وفي الحقيقة فإنّ هذا الاشتباه ينشأ من تخيُّل كون حيثيّة القوّة هي ماهيّة الموجود السابق أو مرتبته الوجودية ومن هنا ظنّوا أنّه إذا كانت المرتبة الوجوديّة للموجود اللاحق هي نفس المرتبة السابقة فسيصبح ذلك عودة الفعليّة إلى القوّة ، وإذا كانت أضعف منها فستكون عودتها إلى قوّة القوّة . بينما منشأ انتزاع القوّة هو شخص الوجود السابق (وليس نوعه ولا مرتبة وجوده) ، وشخص الموجود السابق يتصرّم بمرور الزمان ولا يمكن أن يعود إطلاقاً ، ومنشأ انتزاع الفعليّة هو شخص الموجود اللاحق ، سواء أكان مساوياً ومماثلاً للموجود السابق من حيث المرتبة الوجوديّة والماهيّة النوعيّة أم كان أكمل أو أنقص منه .

خلاصة القول

١ - بالإضافة إلى التغيّرات التي تُلاحظ في الموجودات الماديّة فإنّه يتمّ إثبات التغيّر الدائميّ والباطنيّ في جميع الأجسام بفضل براهين الحركة الجوهريّة ، وبناءً على هذا لا يكون هناك موجود جسمانيّ من دون تغيّر .

٢ - الادّعاء بأنّ كلّ موجود ماديّ (وإن كان بعدّة وسائط) **قابل للتبديل إلى أيّ** موجود ماديّ آخر ليس ادّعاءً جزافيّاً ، **وإن كان من غير الميسور بالبرهان العقليّ نفيُ** احتمال وجود نوع من الموجود الماديّ لا يكون قابلاً للتبديل .

٣ - إنّ تبدُّل كثير من الموجودات **يتمّ بواسطة عدد من الظواهر وبعد قطع عدّة** مراحل ، ولهذا فإنّ الفلاسفة لا يعتبرون الموجود **قابلاً للتحوّل إلى موجود آخر إلاّ إذا** كانت له قوّة ذلك .

٤ - تستعمل كلمة « القوّة » في الفلسفة بأحد معانٍ ثلاثة :

أ - القوّة الفاعليّة التي هي منشأ صدور الفعل .

ب - القوّة الانفعاليّة التي هي ملاك قبول الفعليّة الجديدة ، **وهذا المعنى هو** المراد في هذا المبحث .

جـ ـ القوّة بمعنى المقاومة ، وهي تستعمل في مقابل « اللاقوّة » وكل واحد منهما تُعتبر لوناً من الكيف الاستعداديّ .

٥ ـ إنّ مورد استعمال القوّة في أحاديث الفلاسفة أعمُّ من مورد الاستعداد ، لأنّ القوّة ـ على العكس من الاستعداد ـ تطلق على الجوهر أيضاً .

٦ ـ تُنتزع القوّة الانفعاليّة من المقارنة بين الوجود السابق والوجود اللاحق من جهة أنّ الوجود السابق يستطيع أن يصبح واجداً للوجود اللاحق ، ومن هنا يغدو من الضروريّ بقاء جزء من الموجود السابق على الأقلّ .

٧ ـ وأحياناً تستعمل كلمة « بالفعل » في معنى أوسع بحيث تشمل الموجود الذي لم يسبق له أيُّ قوّة .

٨ ـ بالالتفات إلى هذا المعنى لكلمة « بالفعل » فإنّه يمكن تقسيم مطلق الموجود إلى ما بالفعل وما بالقوّة ، وهو تقسيم حاصل بلحاظ المفاهيم الإضافيّة . ويُعتبر نظير تقسيم الموجود إلى الخارجيّ والذهنيّ ، ولهذا فإنّ كلّ موجود بالقوّة فهو من إحدى الجهات سيكون بالفعل .

٩ ـ في صورة ما إذا كان الموجود بالقوّة بمجموعه باقياً ضمن الموجود بالفعل فإنّ الموجود بالفعل يصبح أكمل من الموجود بالقوّة ، وأمّا إذا كان جزء منه باقياً فحسبُ فقد يكون مجموع الموجود بالفعل أنقص من الموجود بالقوّة أو مساوياً له . إلاّ إذا قارنّا بين الموجود بالفعل ونفس ذلك الجزء المتبقّي من الموجود بالقوّة فإنّه يغدو أكمل منه أو مساوياً له .

١٠ ـ إنّ عودة الروح إلى البدن لا علاقة لها بعودة الفعليّة إلى القوّة ، وفي الواقع فإنّ للبدن قوّة استقبال الروح من جديد ، وبعثُ الحياة فيه خروج له من القوّة إلى الفعليّة

الأسئلة

١ - هل هناك موجودٌ ماديٌّ لا يخضع للتغير والتحوّل؟
٢ - أهناك موجودٌ ماديٌّ ليس له قابليّة التحوّل إلى موجود ماديّ آخر ؟
٣ - من أين ورد إلى الفلسفة مفهوم القوّة والفعل ؟
٤ - بيِّن اصطلاحات القوّة والفعل وعيِّن الاصطلاح المقصود في هذا المبحث .
٥ - كيف ينتزع مفهوم القوّة الانفعاليّة ؟
٦ - بأيّ معنى يمكن تقسيم الموجود إلى ما بالفعل وما بالقوّة ؟
٧ - هذا التقسيم نظير أيّ تقسيم من التقسيمات الأوّليّة للموجود ؟
٨ - أيمكن أن يكون الموجود بالفعل أنقص من الموجود بالقوّة أو مساوياً له ؟ إذا كان ذلك ممكناً فعيِّن مورده .
٩ - أمن الممكن عودة الفعليّة إلى القوّة ؟ لماذا ؟
١٠ - كيف يمكن تفسير عودة الروح إلى البدن ؟

الدرس الثالث والخمسون

تكملة البحث في القوّة والفعل

وهو يشمل:

- تطبيق القوّة والفعل على موارد التغيّر
- تسلسل الحوادث الماديّة
- قاعدة ضرورة تقدّم المادّة على الحوادث الماديّة
- الحدوث الزمانيّ للعالم المادّي

تطبيق القوّة والفعل على موارد التغيّر :

بالتأمل في مفهوم القوّة والفعل يتّضح أنّه لا بدّ لانتزاعهما من توفّر ثلاثة شروط :

١ ـ المقارنة بين وجودين . وعلى هذا فلا يمكن اعتبار العدم مصداقاً للقوّة ولا للفعل .

٢ ـ أن يكون لأحد الوجودين تقدّمٌ زمانيّ على الآخر حتّى يتّصف بالقوّة . إذن الوجودان المتعاصران لا يمكن أن يكونا بالقوّة وبالفعل بالنسبة لبعضهما .

٣ ـ أن يبقى الموجود بالقوّة أو على الأقلّ جزءٌ منه في الموجود بالفعل . ومن هنا فإنّه لا يمكن عدُّ الموجود الذي ينعدم تماماً بالقوّة بالنسبة للموجود اللاحق له .

بالالتفات إلى هذه الملاحظات يتّضح أنّ القسم الأوّل من تلك الأقسام المذكورة للتغيّر ليس هو من قبيل تبديل القوّة إلى الفعل . لأنّ الحالة السابقة هي العدم ، والقوّة تُنتزع من الوجود .

وكذا القسم الثاني فإنّه لا علاقة له بالقوّة والفعل ، لأنّ الحالة اللاحقة هي العدم ، والفعليّة لا تُنتزع أيضاً من العدم .

وفي القسم الثالث وإن كان هناك موجود يحلّ محلّ موجودٍ آخر ، ولكن لمّا لم يكن بينهما أمر مشترك فإنّه لا يمكن عدُّ أحدهما قوّة للآخر .

وفي القسم الرابع يكون كلّ الموجود السابق بالقوّة بالنسبة إلى الموجود اللاحق

وباقياً في ضمنه ، ولهذا يصبح الموجود بالفعل أكمل من الموجود بالقوّة .

وفي القسم الخامس يكون الموجود بالفعل أنقصَ من الموجود بالقوّة ، لأنّ جزءً من الموجود السابق فحسبُ قد بقي ، ولم يُضف إليه شيء آخر .

وفي القسم السادس يتوقّف كون الموجود بالفعل أكملَ أو أنقصَ من الموجود بالقوّة أو مساوياً له على كون الجزء الحالّ محلّ الجزء الزائل أكملَ أو أنقصَ أو مساوياً له من حيث المرتبة الوجوديّة .

وأمّا في القسم السابع فإنّ القوّة والفعل يُعتبران مبدءَ ومنتهى الحركة ، والحركة هي ذلك السير التدريجيّ من القوّة إلى الفعل ، وفي صميم الحركة لا توجد أجزاءُ بالفعل حتّى تصبح بعض الأجزاء بالقوّة بالنسبة للبعض الآخر . ولكنّ الحركة لمّا كانت أمراً ممتدّاً ، وكلّ امتداد قابل للتقسيم إلى ما لا نهاية له من الأجزاء فإنّه يمكن أن نأخذ بعين الاعتبار أجزاءً بالقوّة لها ، بمعنى أنّه إذا قسّمنا ـ مثلاً ـ حركةً واحدة إلى نصفين بحيث تظهر نقطة معيّنة في وسطها فإنّ مقدار كلّ واحد من نصفَي الحركة يكون مساوياً لنصف مقدار الحركة . وهذا اللحاظ أعني لحاظ وجود الأجزاء بالقوّة للحركة غيرُ لحاظ كون الجزء السابق قوّةً للجزء اللاحق (يحتاج الموضوع إلى دقّة وتعمّق) .

ونفس هذا الأمر يجري أيضاً في القسم الثالث عشر (الحركة العرضيّة) ولكنّه عادةً يُستعمل التعبير بالقوّة والفعل بالنسبة للموجودات الجوهريّة ، وإن كانت القوّة بعنوان الكيف الاستعداديّ تعتبر من قبيل الأعراض (تحسن الدقّة هنا) .

وأمّا القسم الثامن والتاسع والعاشر فهي مثل القسم الأوّل والثاني والثالث ، مع فارق واحد وهو أنّه في هذه الأقسام يمكن اعتبار الموضوع الجوهريّ بالقوّة من حيث اتّصافه بالعرض الحالّ فيه .

ويمكن أيضاً عدُّ القسم الحادي عشر والثاني عشر وكذا القسم الرابع عشر والخامس عشر مثلَ القسم الرابع والخامس .

والحاصل أنّه في جميع أقسام التغيّر ـ سوى الأقسام الثلاثة الأُولى ـ يمكن اعتبار المتغيّر بالقوّة ، والمتغيّر إليه بالفعل . وفي الحقيقة فإنّ كلام الذين أنكروا وجودَ هذه الأقسام الثلاثة يعود إلى اعتبارهم التغيّر مساوياً للخروج من القوّة إلى الفعل . إذن لا بدّ لنا من دراسة هذه المسألة حتّى نتبيّن هل يوجد مصداق لهذه الفروض الثلاثة أم لا ؟

تسلسل الحوادث المادّية :

من الشائع بين الفلاسفة قولُهم إنّ كلّ ظاهرة ماديّة فهي مسبوقة بمادّة ومدّة ، وبمقتضى عموم هذه القاعدة يصبح من غير الممكن ظهورُ موجودٍ ماديّ من العدم المحض ، وبناءً على هذا يتمّ إنكار الفرض الأوّل والثالث من فروض التغيّر الخمسة عشر .

ولمّا كانوا يقولون إنّ للهيولى قـوّةً لا نهائيّـة فقد اعتبـروا من الممكن تسلسل الحوادث بشكل لا نهائيّ من ناحية الأبد ، وأثبتوا وقوعه مستندين في ذلك إلى الفياضيّة الإلهيّة المطلقة وعدم البخل في المبادىء العالية ، ولازم ذلك إنكار الفرض الثاني .

ومن ناحية أُخـرى فإنّ المتكلّمين وبعض الفلاسفة مثل « السيّد الداماد » يقولون ببداية زمانيّة للعالم المادّي ، ويتمسّكون بأدلّة بطلان التسلسل لردّ فرضيّة كون سلسلة الحوادث لا نهائيّة من ناحية الأزل . ويتعلّقون بهذه الأدلّة أيضاً لإثبات نهاية زمـانيّة للعالم المادّي . وبهذه الصورة ترتبط هذه المسألة بمسألة الحدوث والقدم الزمانيّين للعالم ، وإن كان لا يوجد بينهما تلازم فمن المحتمل أن يقول أحد بالقدم الزمـانيّ للعالم وفي نفس الوقت لا يرىٰ من المستحيل ظهورَ موجود مادّي من دون مادّة قبليّة ومن الممكن أيضاً أن يقول شخص بأبديّة العالم المادّي ولكنّه لا يرىٰ من المستحيل انعدام ظاهرة مادّية بشكل كامل ، ثمّ يثبت لا نهائيّة تسلسل الحوادث من ناحيتي الأزل والأبد على أساس دوام الجود الإلٰهيّ .

ونحن هنا نبدأ بدراسة قاعدة « ضرورة تقدُّم المادّة على كلّ ظاهرة ماديّة » ثم نشير إلى مسألة الحدوث والقدم الزمانيَّين للعالم .

قاعدة ضرورة تقدُّم المادّة على الحوادث الماديّة :

لقد أشرنا سابقاً إلى أنّ المشاهدات العديدة تُثبت حدوث تبدّلاتٍ مختلفة في الأشياء الماديّة فتحلّ ظواهرُ جديدةٌ محلَّ الظواهر السابقة بشكلٍ تسود فيه علاقةُ القوّة والفعل فيما بينها . أمّا الاستقراء التامّ بـالنسبة لجميـع الحوادث المـاديّة فهـو غير ممكن ، ولا يوجد إنسانٌ قد عاصر بداية العالم ، ولا يملك أيُّ أحد تجربةً حول نهاية العالم . ولا يمكن أيضاً اكتشاف العلّة اليقينيّة لتقدّم المادّة من المـوارد التي تمّت مشاهدتها حتّى يمكن عدُّ هذه القاعدة من « المجرّبات » . ولهذا لجأ الفلاسفة إلى الدليل العقليّ لإثبات هذه القاعدة ، وخلاصة هذا الدليل هي :

إنّ كلّ ظاهرة ماديّة تتميّز بإمكانيّة الوجود قبل أن توجد ، ولو لم يكن مثل هذا الإمكان لكانت الظاهرة المفروضة إمّا واجبةَ الوجود أم ممتنعة الوجود . ولمّا لم يكن هذا الإمكان أمراً جوهريّاً فلا بدّ من وجود جوهر يتّصف به ، وذلك هو ما يُسمّى بـ «المادّة» . إذن تقدُّم المادّة على كلّ ظاهرة ماديّة يصبح ضروريّاً .

ولكن هذا الكلام قابل للمناقشة من عدّة جهات :

١ ـ في هذا البيان قد فُرض لكلّ ظاهرة مادّية زمانٌ سابق بحيث يكون إمكان وجود الظاهرة المفروضة ثابتاً في ذلك الرمان . بينما الزمان بُعدٌ من أبعاد الموجودات الماديّة وليس له وجود مستقلّ عنها ، وإذا كانت لسلسلة الحوادث بداية زمانيّة فإنّها ليس لها زمان قبل ذلك .

٢ ـ هذا الإمكان الذي تمّ إثباته من طريق نفي وجوب الوجود وامتناعه عن الحادث الماديّ هو الإمكان الذاتيّ الذي يُنتزع من ماهيّة الشيء ، وليس هو أمراً عينيّاً حتّى يحتاج إلى حامل .

٣ ـ وقد ثبت في الدرس الثامن والأربعين أنّ الإمكان الاستعداديّ أمرٌ انتزاعيّ أيضاً ، ويتمّ انتزاعه من توفّر الشروط الوجوديّة والعدميّة قبل تحقّق الظاهرة . ولكنّه بالنسبة للظاهرة الماديّة الأُولىٰ لا يمكن الأخذ بعين الاعتبار شروطاً قبليّة . وقد أشرنا في مبحث العلّة والمعلول إلى أنّ الأسباب والشروط الماديّة لا يمكن إثباتها إلّا عن طريق التجربة ، وليس لدينا تجربة تُثبت ضرورة الشروط القبليّة لكلّ ظاهرة .

الحدوث الزمانيّ للعالم الماديّ :

إن مسألة الحدوث الزمانيّ للعالم الماديّ من المسائل العويصة في الفلسفة ، وقد كانت دائماً موردَ نزاع وصراع ، ويُصرّ على إثباتها المتكلّمون بالخصوص ، ويعتبرونها من لوازم المعلوليّة ، وكما أشرنا في مبحث العلّة والمعلول فإنّهم يعدّون « الحدوث » ملاك الاحتياج إلى العلّة .

ومن ناحية أُخرى فإنّ أغلب الفلاسفة كانوا يعتقدون بالقدم الزمانيّ للعالم الماديّ ويقيمون أدلّةً على نظريّتهم ، ومن جملتها استنادهم إلى القاعدة السابقة الذكر والتي اتّضح لنا عدمُ صحّتها .

ولديهم دليل آخرُ مبنيٌّ على أزليّة الفيض الإلٰهيّ وعدم البخل في المبادىء

العالية . ولا يكون هذا الدليل منتجاً إلاّ إذا ثبت كون أزليّة العالم أمراً ممكناً حتّى تتحقّق تبعاً لذلك الإفاضة الإلٰهيّة . ولهذا اتّجه القائلون بالحدوث الزمانيّ للعالم إلى إثبات استحالة أزليّة العالم ، وحاولوا عن طريق بطلان التسلسل نفي إمكانيّة كون الحوادث لا نهائيّةً من ناحية الأزل .

ولكنّ الفلاسفة يجرون براهين التسلسل في الموارد التي تكون فيها حلقات السلسلة مجتمعةً في الوجود ويسودها ترتّبٌ حقيقيّ ، ومن هنا فإنّهم يعدّون من الجائز كون الحوادث المتعاقبة لا نهائيّة ، ولا يعتبرون براهين التسلسل شاملةً للحوادث المتعاصرة التي لا يوجد بينها ترتّبٌ حقيقيّ .

والمرحوم « السيّد الداماد » مع قبوله لهذين الشرطين فإنّه يعتبر اجتماع الحوادث المتعاقبة في ظرف الدهر كافياً لجريان براهين التسلسل ، ولهذا نفى كون سلسلة الحوادث لا نهائيّة منْ ناحية الأزل . لكن إذا اعتبر الاجتماع الدهريُّ لحلقات السلسلة كافياً فإنّه يمكن نفيُ لا نهائيّة سلسلة الحوادث من ناحية الأبد أيضاً .

ولكنّ الملاحظة المهمّة في هذا المجال هي أنّ البراهين التي أُقيمت لإبطال التسلسل في غير العلل الحقيقيّة قابلة للمناقشة ، وليس هنا محلّ دراستها . ولهذا يصبح من العسير جدّاً إقامة البرهان على إمكانيّة أو استحالة تسلسل الحوادث إلى غير نهاية من ناحية الأزل أو الأبد .

والحاصل : أنّ الفيض الإلٰهيَّ وإن كان لا يقتضي أيَّ لون من المحدوديّة ولكنّ شمول الفيض الإلهيّ لشيء يتوقّف على قابليّة وإمكانيّة استقباله ، ولعلّ العالم المادّي لا يتمتّع بإمكانيّة استقبال الفيض الأزليّ والأبديّ .

وكما أنّ الفلاسفة لا يعدّون محدوديّة حجم العالم منافيةً لسعة الفيض الإلٰهيّ فإنّهم لا ينبغي أن يعتبروا محدوديّته الزمانيّة منافيةً لدوام الفيض الإلٰهي .

والحقيقة أنّنا لم نظفر ببرهان عقليّ على كون العالم محدوداً من حيث المكان أو الزمان ، ولا ببرهان عقليّ على عدم محدوديّته المكانيّة والزمانيّة . ولهذا فنحن نجعل هذه المسألة في « بقعة الإمكان الاحتماليّ »[1] حتّى يقوم دليل قاطع على أحد الطرفين .

---

(١) هذه إشارة إلى وصيّة ابن سينا في خاتمة كتاب الإشارات .

خلاصة القول

١ ـ لانتزاع مفهوم القوّة والفعل توجد ثلاثة شروط : تحقُّق موجودين ، التقدّم الزمانيّ لأحدهما على الآخر ، بقاء الموجود السابق أو بقاء جزء منه في ضمن الموجود اللاحق .

٢ ـ إنّ القسم الأول والثاني من أقسام التغيّر الخمسة عشر فاقدان للشرط الأوّل ، والقسم الثالث فاقد للشرط الثالث . ولهذا فإنّه لا يمكن عدُّ هذه الأقسام من قبيل الخروج من القوّة إلى الفعل .

٣ ـ في سائر أقسام التغيّر يمكننا تسمية المتغيّر بالقوّة والمتغيّر إليه بالفعل .

٤ ـ على أساس قاعدة « ضرورة تقدُّم المادّة على كلّ ظاهرة ماديّة » فإنّه يتمّ نفيُ القسم الأوّل والثالث ، ومقتضى لا نهائيّة سلسلة الحوادث من ناحية الأبد هو نفي القسم الثاني .

٥ ـ وقد استدلّوا لهذه القاعدة بهذه الصورة : قبل تحقّق أيّ ظاهرة يوجد إمكان تحقّقها ، ويستلزم هذا الإمكان حاملاً وهو المسمّى بـ « المـادّة » . إذن تثبت ضرورة تقدُّم المادّة على كلّ ظاهرة ماديّة .

٦ ـ وهناك عدّة إشكالات ترد على هذا الدليل :

أوّلاً : على فرض البداية الزمانيّة لسلسلة الحوادث فإنّه لا يوجد زمان قبل أوّل ظاهرة حتى يثبت له إمكان .

ثانياً : بنفي وجوب الوجود وامتناعه يثبت الإمكان الذاتيّ ، وهو أمرٌ اعتباريٌّ وليس بحاجة إلى حامل .

ثالثاً : والإمكان الاستعداديّ ينتزع أيضاً من الشروط القبليّة ، ولم تثبت ضرورة الشروط القبليّة للظاهرة الأولى المفروضة .

٧ ـ إنّ المتكلّمين لمّا عدّوا الحدوث الزمانيّ ملاك المعلوليّة فإنّهم اعتبروا العالم ذا بداية زمانيّة . ولكنّ هذا المبنى باطل .

٨ ـ إنّ القائلين بالقدم الزمانيّ تمسّكوا من جهة بقاعدة « ضرورة تقدُّم المادّة على كلّ حادثة ماديّة » ، ومن جهة أخرى فقد أعلنوا أنّ مقتضى دوام الفيض الإلهيّ هو

لا نهائيّة الحوادث منذ الأزل وإلى الأبد .

٩ - لقد اتّضح عدم صحّة القاعدة المذكورة، وأمّا الدليل الثاني فإنّ صحّته تتوقّف على إمكانيّة أن يصبح العالم أزليّا وأبديّاً ، ويحتمل - كما أنّهم اعتبروا تناهي أبعاده ضروريّاً - أن يكون تناهي زمانه ضروريّاً أيضاً ، ولا ينـافي ذلك دوام الفيض الإلٰهيّ .

١٠ - إنّ القائلين بالحدوث الزمانيّ نفوا إمكان أزليّة العالم مستندين إلى أدلّة بطلان التسلسل .

١١ - ويقول الفلاسفة في جوابهم : من جملة شروط إجراء البراهين المذكورة اجتماعُ كلّ حلقات السلسلة ، وهو غير متحقّق في الظواهر المتعاقبة .

١٢ - المرحوم « السيّد الداماد » اعتبر الاجتماع في ظرف الدهر كافياً لجريان البراهين المذكورة .

١٣ - إذا اعتُبر الاجتماع في ظرف الدهر كافياً فإنّه يتمّ نفيُ أبديّة العالم أيضاً .

١٤ - والملاحظة المهمّة هي أنّ براهين التسلسل ليست جاريةً في غير العلل الحقيقيّة .

١٥ - والنتيجة هي أنّه ليس لدينا برهانٌ عقليٌّ على محدوديّة أو عدم محدوديّة العالم الماديّ من حيث الزمان والمكان .

الأسئلة

١ - بيِّن شروط انتزاع مفهوم القوّة والفعل .

٢ - أيمكن عدُّ الأقسام الثلاثة الأُولىٰ من أقسام التغيّر الخمسة عشر من قبيل الخروج من القوّة إلى الفعل ؟ لماذا ؟

٣ - اشرح جريان القوّة والفعل في سائر الأقسام .

٤ - بيِّن دليل قاعدة « ضرورة تقدُّم المادّة على كلّ ظاهرة ماديّة » ، ثمّ انقده .

٥ - اشرح دليل المتكلّمين على الحدوث الزمانيّ للعالم ، ثمّ انقده .

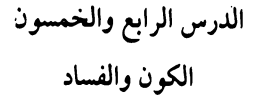
٦ - اذكر دليل القائلين بالقدم الزمانيّ للعالم ، وسلّط النقد عليه .

٧ - لماذا لا يعتبر الفلاسفة أدلّة بطلان التسلسل جاريه في مورد الحوادث المتعاقبة؟

٨ - ما هو رأي المرحوم « السيّد الداماد » في هذا المضمار ؟

٩ - أهناك منافاة بين سعة ودوام الفيض الإلٰهيّ من ناحية والمحدوديّة الزمانيّة والمكانيّة للعالم من ناحية أُخرى ؟ لماذا ؟

١٠ - أتكون المحدوديّة الزمانيّة أو المكانيّة للعالم المادّي قابلة للإثبات بواسطة البرهان العقليّ ؟ لماذا ؟



الدرس الرابع والخمسون

الكون والفساد

وهو يشمل :

- مقدّمة
- مفهوم الكون والفساد
- اجتماع صورتين في مادّة واحدة
- علاقة الكون والفساد بالحركة

مقدّمة :

من بين الأقسام الخمسة عشر التي فُرضت للتغيّر كانت ثلاثة أقسام منها (القسم الأوّل والثاني والثالث) مشكوكة الوجود ، ولم نستطع أن نُبدي بالنسبة إليها رأياً قطعيّاً . وهناك قسمان آخران (القسم الحادي عشر والثاني عشر) يتعلّقان بزيادة ونقيصة العدد ويُعَدّان من قبيل التغيّرات الاعتباريّة ، وليساهما بحاجة إلى بحث ودراسة .

ومن الأقسام العشرة الباقية يُعتبر قسمان منها (القسم السابع والثالث عشر) من قبيل التغيّرات التدريجيّة ولا بدّ من تناولهما في مبحث الحركة . وأمّا الأقسام الثمانية المتبقّية فهي من قبيل التغيّرات الدفعيّة التي يتحوّل فيها الموجود بالقوّة دفعةً ومن دون فاصلة زمنيّة إلى موجود بالفعل ، وهذه يُستعمل بالنسبة إليها أحياناً التعبير بـ « الكون والفساد » ، إلاّ أنّه توجد إبهامات حولها وهي تحتاج إلى توضيح .

ولهذا خصّصنا هذا الدرس للبحث حول هذه الأقسام الثمانية من التغيّرات الدفعيّة ، وكيفيّة تطبيق الكون والفساد على مواردها .

مفهوم الكون والفساد :

إنّ لفظ الكون يعني الوجود في اللغة العربيّة ، ويستعمل في الاصطلاح الفلسفيّ مرادفاً لـ « الحدوث » تقريباً ، وتُستعمل كلمة « الفساد » في مقابله وهي تعني الانعدام . وبناءً على هذا يصبح مفهوم « الكون » أخصّ من مفهوم « الوجود » لأنّه لا يستعمل في مورد الموجودات الثابتة .

وتُستعمل عادةً هاتان الكلمتان معاً ، ومصداقهما الواضح ـ كما أشرنا من قبل ـ

هو القسم السادس من الأقسام المذكورة ، أي انعدام جزءٍ من موجود جوهريّ وظهور جزء آخر له . ولكنّه يمكن تعميم ذلك إلى أقسام أُخرى أيضاً . فإذا ظفرنا بمصداق للقسم الثالث مثلاً فإنّه يمكن استعمال التعبير بالكون والفساد بالنسبة إليه . وكذا تعاقب الأضداد (وهو القسم العاشر من الأقسام المذكورة) فإنّه يمكن عدّه من قبيل الكون والفساد في الأعراض .

أمّا القسم الرابع أي زيادة جزء جوهريّ من دون انعدام جـزءٍ آخر فـإنّه يمكن تسميته بـ « الكون من دون فساد » . وعلى العكس من ذلك يكون القسم الخامس أي انعدام جزءٍ جوهريّ من دون ظهور جزءٍ مكانه فإنّه يمكن اعتباره من قبيل « الفساد من دون كون » .

وكذا القسم الثامن (وهو ظهور عرض جديد) فإنّه يمكن عدُّه « كوناً من دون فساد » ، والقسم التاسع (وهو انعدام العرض) يمكن اعتباره « فساداً من دون كون » في مورد الأعراض .

ويمكن أيضاً اعتبار تعلّق الروح بالبدن لوناً من ألوان « الكون » ، من جهة أنّ صفة الحياة تظهر في البدن ، وفي مقابل ذلك يُعدّ الموت لوناً من «الفساد» ، من جهة أنّ حياة البدن قد انعدمت ، لا من جهة أنّ الروح قد انعدم ، لأنّ الروح ليس قابلاً للانعدام .

أمّا تصوّر « الكون من دون فساد » في القسم الرابع والرابع عشر ، وكذا تصوّر الفساد من دون كون في القسم الخامس والخامس عشـر فإنـه يتوقّف على أن نُجـوّز اجتماعَ صورتين في مادّة واحدة وأن نقول في مورد ظهور صورة جوهريّة جديـدة إنّ الصورة السابقة باقية على حالها ، وفي مورد انعدام الصورة الأعلى إنّ الصورة الأخفض كانت مرافقةً للصورة الأعلى واستمرّت بعد انعدامها . ولكنّنا لو اعتقدنا بعـدم جواز اجتماع صورتين في شيء واحد فلا بدّ أن نلتزم بانعدام الصورة السابقة في القسم الرابع والرابع عشر ، وبظهور صورة جديدة تماماً في القسم الخامس والخامس عشر ، وعندئذٍ تصبح هذه الأقسام من قبيل « الكون والفساد » ، لا من قبيل الكون وحده ولا من قبيل الفساد فحسبُ .

وبناءً على هذا فلا بدّ من دراسة هذه المسألة ، وهي : هل يجوز اجتماع صورتين في شيء واحد حتّى يصحّ فرض تحقّق صورتين جوهريّتين بالفعل في الموجود بالقوّة

واستمرار إحداهما في الموجود بالفعل في القسم الخامس والخامس عشر ، واجتماع صورتين جوهريّتين في الموجود بالفعل وبقاء الصورة السابقة في القسم الرابع والرابع عشر أم لا ؟ .

اجتماع صورتين في مادّة واحدة :

في القسم الرابع والرابع عشر من الأقسام المفروضة للتغيّر يبقىٰ كلّ الموجود بالقوّة في ضمن الموجود بالفعل ويضاف إليه جوهرٌ آخرُ بعنوان أنّه جزء جديد ، ويسودهما لون من الاتّحاد ، مع هذا الاختلاف وهو أنّه في القسم الرابع تَحلّ الصورة في المادّة وتُعتبر المادّة محلاًّ لها ، ولكنّه في القسم الرابع عشر تتعلّق النفس بالبدن ولا يعدّ البدن محلاًّ لها .

ونواجه هذا السؤال : أتكون صورة الموجود السابق قد زالت وفسدت ، ووُجدتْ مكانها صورة أكملُ تتمتّع بكمال الصورة السابقة أيضاً ، أم أنّه في الحالة الجديدة توجد في الواقع صورتان إحداهما فوق الأخرى وفي طولها ، لا أنّ الصورة السابقة قد انعدمت ؟ .

فمثلاً عندما توجد الصورة النباتيّة في مجموعة من العناصر أتكون العناصر المذكورة باقية بفعليّتها في ضمن النبات ويمكن القول إنّ الأوكسجين والهيدروجين والنتروجين والكاربون كلّها موجودة بالفعل في هذا النبات ، والصورة النباتيّة متّحدة بمجموعها ، أم لا بدّ من القول إنّ الصورة الموجودة هي الصورة النباتيّة فحسبُ ، وأمّا العناصر المذكورة فهي موجودة بالقوّة فقط ؟ .

وحينما تتعلّق النفس الحيوانيّة بموادٍّ معيّنة أيمكن القول إنّها تحتفظ بوجودها الخاصّ ولها وجود بالفعل في ضمن وجود الحيوان أم لا بدّ من القول إنّ الموجود بالفعل هو الصورة (النفس) الحيوانيّة ، وأمّا بدنها فهو موجود بالقوّة ؟ وهل الموادّ المكوّنة لبدن الإنسان وملايين الخلايا الحيّة ، كلّ واحدة منها لها صورة وفعليّة خاصّة بها والنفس الإنسانيّة بعنوان أنّها صورة فوقانيّة تتعلّق بها ، أم أنّ الذي له فعليّة في الإنسان الحيّ هو روحه ، وأمّا بدنه فهو موجود بالقوّة ؟ .

وكذا في الصورة الخامسة والخامسة عشر حيث ينعدم جزء من الموجود السابق أو يفارقه أتكون فعليّتان جوهريّتان موجودتين في البداية ثمّ تذهب إحداهما وتبقىٰ

الأخرى على فعليّتها السابقة أم أنّه توجد في البدء صورةٌ كاملة وبذهابها تظهر صورةٌ أنقصُ منها ؟ .

فمثلاً عندما تجفّ الشجرة وتتحوّل إلى تراب أيكون للصورة الترابيّة وجود بالفعل في ضمن الشجرة وهي باقية على فعليّتها أم أنّه في الحالة السابقة كانت الصورة النباتيّة الكاملة موجودةً فحسبُ ، وبذهابها ظهرت الصورة الترابيّة من جديد ؟ .

وفي مورد مفارقة الروح الحيوانيّ والإنسانيّ لبدن الحيوان والإنسان أيكون لموادّ البدن وجود بالفعل من قبلُ وهي باقية على فعليّتها السابقة بعد مفارقة الروح ، أم أنّه في الحالة السابقة كانت الفعليّة مقصورة على روحها ، وبعد مفارقتها تظهر صورٌ أخرى من جديد ؟ .

إذن الذي يشكّل محور البحث في هذه الأقسام هو : هل أنّ اجتماع صورتين في موجود واحد جائز أم لا ؟ فإذا كان اجتماع صورتين في الموجود اللاحق جائزاً فإنّ القسم الرابع والرابع عشر يُعتبران من قبيل « الكون من دون فساد » ، وإذا كان اجتماع صورتين في الموجود السابق جائزاً فإنّ القسم الخامس والخامس عشر يُعدّان من قبيل « الفساد من دون كون » ، وأمّا إذا كان اجتماع صورتين غير ممكن فإنّ هذه الأقسام جميعاً تغدو من قبيل « الكون والفساد » .

ولم يُجز بعضُ الفلاسفة اجتماع صورتين في شيء واحد ، واستدلّوا على ذلك بهذا الشكل : وهو أنّ الصورة هي فعليّة الشيء وشيئيّته ، ويلزم من تعدّدها تعدّد الشيء بينما المفروض هو وحدته .

ولكنّ هذا الاستدلال غير مقنع لأنّه :

أوّلاً : وحدة الموجود المركّب ـ كما أشرنا إلى ذلك في الدرس التاسع والعشرين ـ وحدة بالعرض بلحاظ وحدة الصورة الفوقانيّة ، وفي الحقيقة فإنّ الموجود المركّب موجودات قد اتّحدت فيما بينها بشكل مّا ، لا أنّه موجود واحد حقيقيّ .

ثانياً : نستطيع أن نطرح المسألة بهذه الصورة : هل من الجائز اجتماع صورتين في مادّة واحدة أم لا ؟ كما بلحاظ في عنوان هذا البحث . ومن الواضح أنّ المباحث الواقعيّة لا يمكن حلّها بالاعتماد على الألفاظ والعناوين .

وعلى أيّ حال فهذا السؤال مطروح : هل للموادّ المكوّنة للنبات والحيوان

والإنسان صورة وفعليّة غير الصورة النباتيّة والنفس الحيوانيّة والإنسانيّة ، أم عندما توجد الصورة النباتيّة في الموادّ الأوّلية أو تتعلّق النفس الحيوانيّة والإنسانيّة بالبدن فإنّ الموادّ السابقة تفقد صورها وفعليّاتها ، وحسب الاصطلاح تفسد صورُها ، وبعد موت النبات والحيوان والإنسان وتحوُّل كلّ واحد من هذه الثلاثة إلى موادَّ أوّليّة فإنّ صوراً حديثة توجد للموادّ من جديد ؟ .

يبدو لنا أنّه لا ينبغي الشكُّ في أنّ الصور السابقة باقيةٌ على حالها وأنّ صوراً جديدة توجد في طولها وتتّحد معها بنحو من الأنحاء ، ثمّ بفسادها أو قطع التعلّق تبقىٰ تلك الفعليّة السابقة على حالها ولا تظهر لها صورة حديثة من جديد .

ويؤيّد ذلك أنّ كثيراً من ذرّات العناصر والموادّ المعدنيّة والآليّة يمكن مشاهدتها بصورة مستقلّة بالعين المسلّحة ، ونستطيع أن نرى في بدن الإنسان ملايين بل مليارات الكائنات الحيّة ومن جملتها كُريّات الدم البيض والحمر ، ويمكن إخراجها من بدنه وحفظها في ظروف خاصّة .

إذن لا تكون الموادّ المعدنيّة والآليّة موجودةً بفعليّاتها وصورها الخاصّة في ضمن وجود النبات والحيوان والإنسان فحسبُ وإنّما توجد بالفعل موجوداتٌ نباتيّة وحيوانيّة كثيرة في ضمن الحيوان الأكمل والإنسان ، ويتحقّق الروح الحيوانيّ والإنسانيّ بعنوان أنّه صورة فوقانيّة واقعة في مرتبة أعلى وفي طول صورها ونفوسها .

أحقّاً يمكن قبول أنّ بدن الحيوان والإنسان ، عند تعلّق الروح به ، ليس له وجود بالفعل مستقلٌّ عن وجود الروح ، فإذا مات الحيوان أو الإنسان وفارق روحُه بدنَه فإنّ البدن يكتسب وجوداً بالفعل وتظهر فيه من جديد صورة حديثة ؟ ! .

وبناءً على هذا لا ينبغي التردّد في إمكان اجتماع صورتين طوليّتين أو أكثر في مادّة واحدة بل إنّ ذلك كثير الوقوع ، والذي لا يمكن إنّما هو اجتماع صورتين متضادّتين في مادة واحدة حيث هما واقعتان في عرْض بعضهما .

ويطرح هنا هذا السؤال : كيف يمكن التمييز بين الصور الطوليّة والصور العرضيّة ؟ .

والجواب هو أنّ معرفة الصور الطوليّة والعرضيّة لا تتيسّر إلّا بواسطة التجربة ، أي كلُّ صورة ثبت بالتجربة أنّها ليست قابلة للاجتماع مع صورة أُخرى فهي عرْضيّة ، وكلُّ

صورة تُثبت التجربة أنّها قابلة للاجتماع مع صورة أخرى فهي طوليّة ، فمثلاً صورة الماء والبخار وصور العناصر المختلفة هي من قبيل الصور العرضيّة المتضادّة ، أمّا صور العناصر فهي قابلة للاجتماع مع الصورة النباتيّة أو الحيوانيّة أو الإنسانيّة ، ولهذا تُعدّ من قبيل الصور الطوليّة . وكذا من الممكن اجتماع صور الأحياء المنحطّة مثل الخلايا والكريّات مع الصور الأعلى مثل صورة الحيوان الأكمل والإنسان ، ومن هنا كانت صور الحيوانات العالية وصورة الإنسان طوليّة بالنسبة إلى سائر الصور .

بالنظر إلى هذا الاختلاف بين الصور فإنّه يمكن تقسيمها إلى طائفتين : إحداهما الصور المتعاقبة أو المتضادّة أو العرضيّة ، والأخرىٰ الصور المتراكبة أو الطوليّة . ومن الواضح كون هذا التقسيم من قبيل التقسيمات الإضافيّة والنسبيّة ، ولهذا فمن المحتمل أن تُعدّ صورةٌ متعاقبةً بالنسبة إلى صورة معيّنة ، ومتراكبةً بالنسبة إلى صورة أُخرىٰ .

علاقة الكون والفساد بالحركة :

من المعلوم أنّ الكون والفساد يختصّ بالتغيّرات الدفعيّة ، وتختصّ الحركة بالتغيّرات التدريجيّة ، ومن هنا فإنّه لا يمكن عدُّ لون خاصّ مُن التغيّر مشمولاً لكلا النوعين من جهة واحدة . ولكنّ عدم اجتماع الكون والفساد مع الحركة لا يعني أنّه إذا وُجدت الحركة في مجال فإنّه لا يبقى مكان فيه للكون والفساد ، وإنّما من الممكن أن يكون الشيء المتحرّك متّصفاً من جهة أُخرىٰ بالكون والفساد .

توضيح ذلك : قد يكون لأحد الموجودات حركة تنتهي في « آن » واحد ، وفي تلك اللحظة تظهر حركة جديدة . مثلاً تتحرّك طائرة بالقوّة الحاصلة من أحد محرّكاتها ، فحركتها معلولة لتلك القوّة ، وبعد أن يتوقّف المحرّك المذكور فإنّ الحركة الناشئة منه سوف تنتهي قريباً أو بعيداً ، وعندما يبدأ محرّكها الثاني بالعمل فإنّه يولّد قوّةً أُخرى تؤدّي إلى حركة جديدة للطائرة . والآن إذا فرضنا أنّه في نفس الوقت الذي تنتهي فيه الحركة الأُولىٰ تبدأ الحركة الثانية ، وإن لم يحصل توقّف في حركة الطائرة فقد ظهرت في الواقع حركتان فيها إحداهما معلولة لقوّة المحرّك الأوّل ، والثانية معلولة لقوّة المحرّك الثاني . وهاهنا قد حصل ـ علاوةً على التغيّرات التدريجيّة ـ تغيّرٌ آنيٌّ ودفعيٌّ أيضاً ، وهو عبارة عن انتهاء الحركة الأُولى وتبدّلها إلى الحركة الثانية ، وهذا التغيّر يمكن تسميته بـ « الكون والفساد » .

وكذا عندما تظهر صورتان متعاقبتان في مادّة واحدة حيث فسدت إحداهما وحلّت

الأخرى محلَّها فإنّ الحركة الجوهريّة للصورة السابقة تنتهي ، وفي نفس تلك اللحظة تبدأ الحركة الجوهريّة للصورة اللاحقة . وتبدُّل هذه الصورة وتعاقُب حركاتها الجوهريّة لا بدّ من عدّه أيضاً من قبيل « الكون والفساد » ، لأنّه يتمّ في « آن » واحد ومن دون فاصلة زمنيّة .

وبناءً على هذا فإنّ فرض استمرار الحركة في موجودٍ مّا لا يتنافى مع تحقّق الكون والفساد فيه ، لأنّه من المحتمل أن يكون قد حصلت فيه حركتان متناوبتان ، وقد اعتبرناهما بنظرة سطحيّة حركةً واحدة . ولا يتنافى الكون والفساد مع الحركة إلاّ في صورة واحدة وهي إذا فرضنا وجود حركة حقيقيّة واحدة . فلو فرضنا أنّ لعالم المادّة وجوداً حقيقيّاً واحداً وفرضنا له حركة جوهريّة واحدة فإنّه حينئذٍ لا يبقى مجال للكون والفساد . ولكنّ مثل هذا الفرض لا يتمتّع بالصحّة كما سوف يُبيَّن في محلّه .

خلاصة القول

١ ـ الكون والفساد في الاصطلاح الفلسفيّ يعني ظهور وانعدام الظاهرة ، وهو أخصُّ من الوجود والعدم .

٢ ـ إنّ المصداق الواضح للكون والفساد هو القسم السادس من أقسام التغيّر ، ويمكن عدّ القسم العاشر من قبيل الكون والفساد في الأعراض .

٣ ـ القسم الرابع والثامن والرابع عشر يمكن تسميتها بـ « الكون من دون فساد » ، والقسم الخامس والتاسع والخامس عشر يمكن تسميتها بـ « الفساد من دون كون » .

٤ ـ إنّ فرض الكون من دون فساد في الجواهر يعني جواز اجتماع صورتين في الموجود بالفعل ، وفرض الفساد من دون كون فيها يعني جواز اجتماع صورتين في الموجود بالقوّة .

٥ ـ عدَّ فريق من الفلاسفة اجتماع صورتين في موجود واحد مستحيلاً ومستلزماً خلاف الفرض ، لأنّ شيئيّة الشيء بصورته ، وتعدُّد الصورة يستلزم تعدّد الشيء .

٦ ـ ويمكن الجواب على هذا الدليل بشكلين : أحدهما : أن وحدة الشيء المركّب وحدة بالعرض وبلحاظ صورته الفوقانيّة ولا تتنافى مع كثرته الحقيقيّة .

الثاني : يمكن جعل عنوان المسألة هو « اجتماع صورتين في مـادّة واحدة » ، حيث تكون الوحدة صفة مادّة الشيء ، ولا يعني ذلك وحدة ما اجتمع فيها .

٧ ـ إنّ وجود الذرّات المعدنيّة والآليّة في النباتات وسائر المركّبـات ، ووجود الخلايا الحيّة المستقلّة في بدن الحيوان والإنسان يؤيّد إمكان اجتماع الصور الطوليّة .

٨ ـ يمكن تقسيم الصور إلى نوعين : الصـور القابلة لـلاجتماع والصـور غير القابلة للاجتماع ، ويُسمّى القسم الأوّل بالصور الطوليّة والمتراكبـة ، والقسم الثاني بالصور العرْضيّة والمتعاقبة .

٩ ـ هذا التقسيم من التقسيمات الإضافيّة والنسبيّة ، ولهذا قد تكون صورةٌ معيّنةٌ متعاقبةً بالنسبة إلى صورة ثانية ، ومتراكبةً بالنسبة إلى صورة ثالثة .

١٠ ـ ليس للكون والفساد مصداق إلاّ في التغيّرات الدفعيّة ، ومن هنا فإنّه ليس قابلاً للاجتماع مع الحركة .

١١ ـ قد يتّصف موجودٌ واحد بالحركة من جهة ، وبـالكون والفسـاد من جهه أخرى ، كما لو ظهرت حركتان متّصلتان ببعضهما في آن واحد فإنّه يمكن تسمية تبدّل إحداهما إلى الأخرىٰ بالكون والفساد .

١٢ ـ لا يمكن الكون والفساد في الحركة الواحدة ، فلو كـان العالم المـادّي موجوداً واحداً شخصيّاً وله حركة واحدة فإنّ الكون والفساد لا يوجد له مصداق ، ولكن مثل هذا الفرض غير صحيح .

الأسئلة

١ ـ اشرح مفهوم الكون والفساد وعيِّن مواردهما في أقسام التغيّر .
٢ ـ هل الكون والفساد متلازمان دائماً أم يمكن أن يتحقّق الكون من دون فساد والفساد من دون كون أيضاً ؟ وفي صورة عدم التلازم بيِّن موارد الكون وحده وموارد الفساد بمجرّده .
٣ ـ في أيّ قسم من أقسام التغيّر يُفرض اجتماع صورتين ؟ .
٤ ـ ما هي علاقة اجتماع صورتين بالكون والفساد ؟ .
٥ ـ اشرح الدليل القائم على عدم اجتماع صورتين في مادّة واحدة ، ثمّ انقده .
٦ ـ أيمكنك ذكر مؤيّدات لاجتماع صورتين أو أكثر ؟ .
٧ ـ في أيّ مجال يمكن اجتماع صورتين وفي أيّ مجال لا يمكن ذلك ؟ .
٨ ـ كيف يمكن التمييز بين الصور الطوليّة والصور العرْضيّة وكيف تتيسّر معرفتها ؟ .
٩ ـ من أيّ نوع من أنواع التقسيم يكون تقسيم الصور إلى طوليّة وعرضيّة ؟ وما هي خصائصه ومميّزاته ؟ .
١٠ ـ اشرح علاقة الكون والفساد بالحركة .

الدرس الخامس والخمسون

الحركة

وهو يشمل :

- مفهوم الحركة
- وجود الحركة
- شبهات المنكرين لوجود الحركة ، وحلّها

مفهوم الحركة :

لقد اتّضح من خلال البحوث السابقة مفهوم الحركة أيضاً ، وظفرنا بتعريف بسيط لها وهو عبارة عن « التغيّر التدريجيّ » . وقد ذكروا للحركة تعريفاتٍ أخرى أشرنا إلى بعضها ضمن الدروس التي مرّت ، ومن جملتها : « خروج الشيء تدريجيّاً من القوّة إلى الفعل » ، وهناك تعريف آخر منقول عن أرسطو وهو « كمالٌ أوّل لموجود بالقوّة من جهة أنّه بالقوّة » الذي أشرنا إليه في الدرس الأربعين ، ومقصوده منه : أنّ الموجود الذي يتمتّع بالقوّة والاستعداد لكمال وهو الآن فاقد له فهو يسير نحوه في ظلّ شروط خاصّة ، وهذا السير مقدّمة للوصول إلى الكمال المطلوب . وإضافة قيد الحيثيّة (من جهة أنّه بالقوّة) للاحتراز من الصورة النوعيّة للموجود المتحرّك ، لأنّ لكلّ موجود بالقوّة ـ شئنا أم أبينا ـ صورةً نوعيّة تُعتبر كمالاً أوّل له ، لكنّ هذا الكمال الأوّل من جهة ما له من فعليّة وليس من جهة ما له من قوّة ، ولا علاقة له بالحركة . أمّا كون الحركة كمالاً للجسم فهو بلحاظ ما له من قوّة ، وأمّا أنه أوّل فهو بلحاظ مقدّميّته للوصول إلى الغاية .

فالتعريف الأوّل يرجح التعاريف الأُخرى من حيث قلّة الألفاظ ووضوح المفاهيم ، وإن كان كلّ واحد منها لا يمكن اعتباره ز «حدّاً تامّاً» بالاصطلاح المنطقيّ ، لأنّ الحدّ التامّ مختصٌّ بالماهيّات التي لها جنس وفصل ، ومفهوم الحركة من المعقولات الثانية الفلسفيّة ، وهو يُنتزع من كيفيّة وجود المتحرّك ، ولا يوجد في الخارج جوهر أو عرض باسم الحركة ، وإنّما الحركة عبارة عن تدرّج وجود الجوهر أو العرض وسيلانه على امتداد الزمان ، وحتّى بناءً على رأي شيخ الإشراق الذي يعتبر الحركة من

المقولات العرضية فإنه لا يمكن الأخذ بعين الاعتبار حدّاً تامّاً لها ، لأنّ المقولة جنس عالٍ وليس له جنس ولا فصل .

والملاحظة الأخرى التي يحسن التذكير بها هي أنّ التغيّرات الدفعيّة تُنتزع من وجودين أو على الأقلّ من وجود وعدم شيء واحد، أما الحركة فهي تُنتزع من وجود واحد وانبساطه في ظرف الزمان ، وتعدّد المتغيّر والمتغيّر إليه إنّما يكون بلحاظ أجزائها بالقوّة وهي دائماً توجد وتنعدم ، ولكنّ أيّاً منها ليس له وجود بالفعل . وبعبارة أخرى : إنّ الحركة ليست مجموعة من الموجودات التي تتحقّق متعاقبة ، وإنّما هي تُنتزع من امتداد وجودٍ واحد ، ويمكن تقسيمها عقلاً إلى ما لا نهاية ، ولكنّ تقسيمها الخارجيَّ يستلزم تحقّق السكون وذهاب وحدتها .

وجود الحركة :

لقد أشرنا في الدرس الحادي والخمسين إلى أنّ طائفة من فلاسفة اليونان الأقدمين من قبيل بارمنيدس وزنون الاليائيّين قد أنكرت التغيّر التدريجيّ والحركة . ويبدو هذا الكلام عجيباً لأوّل وهلة ، ويثير هذا السؤال فوراً في ذهن القارىء والسامع بأنّ هؤلاء أما كانوا يشاهدون كلّ هذه الحركات المتنوّعة ؟ ! وهم أما كانوا يتحرّكون على وجه الأرض ؟ ! .

ولكنّه بالتعمّق في كلامهم يتبيّن أنّ الموضوع ليس بهذه البساطة ، وحتّى أنّ كلام بعض القائلين بالحركة والذين يدافعون عن وجودها بصلابة (من قبيل بعض كلام الماركسيّين) يعود إلى قول الإليائيّين ! .

وسرّ الموضوع هو أنّ التغيّرات التي تُسمّى بالحركة يعتبرها هؤلاء مجموعةً من التغيّرات الدفعيّة المتعاقبة ، فمثلاً حركة الجسم من نقطة إلى نقطة أخرى حسب زعم هؤلاء عبارة عن استقراره بصورة متعاقبة في النقاط المتوسّطة بين النقطتين المفروضتين . وبعبارة أخرى : فإنّهم لا يقبلون الحركة بعنوان كونها أمراً تدريجيّاً متّصلاً وإنّما يعتبرونها مجموعةً من السكونات المتعاقبة . ولهذا فإنّه إذا وجد أشخاص آخرون يقولون بأجزاء بالفعل للحركة فهم في الواقع قد التحقوا بقافلة المنكرين للحركة .

ولكنّ الحقيقة هي أنّ وجود الحركة بعنوان أنّها أمرٌ تدريجيٌّ واحد ليس قابلاً للإنكار ، وحتّى أنّ بعض مصاديقها (مثل التغيّر التدريجيّ للكيفيّات النفسانيّة) يمكن

إدراكه بالعلم الحضوريّ الذي لا يقبل الخطأ . ومنشأ اشتباه الإليائيّين شبهات حالت دون تحكيم وجدانهم وبداهتهم ، وبحلّ هذه الشبهات لا يبقى مجال للتردّد في وجود الحركة .

شبهات المنكرين لوجود الحركة ، وحلّها :

إنّ الذين أنكروا الوجود الخارجيّ للحركة وتخيّلوا أنّها مفهومٌ ذهنيٌّ يحكي تعاقب سكونات قد تمسّكوا بشبهات أهمُّها هاتان الشبهتان :

١ ـ لو كانت الحركة موجودة في الخارج بعنوان كونها أمراً ممتدّاً واحداً للزم أن نستطيع أخذ أجزاء لها بعين الاعتبار ، وكلٍّ واحد من تلك الأجزاء لمّا كان له امتداد فهو بدوره قابل للقسمة إلى أجزاء أُخرى ، وتستمرّ هذه التقسيمات إلى ما لا نهاية . ولازم ذلك أن تكون الحركة المتناهية غير متناهية .

وأجاب أرسطو عن هذه الشبهة بهذه الصورة : إنّ الحركة ليس لها أجزاء بالفعل حتّى تكون متناهية أو غير متناهية ، بل يمكن مثلاً تقسيمها إلى قسمين حيث توجد حينئذٍ حركتان لا حركة واحدة ، وكذا يمكن أن يُقسّم كلّ قسم إلى قسمين أو أكثر ، وكلّ تقسيم يتحقّق في الخارج تظهر منه عدد من الموجودات بالفعل ، ويمكن الاستمرار في هذه التقسيمات إلى ما لا نهاية . إذن نفس الحركة المفروضة متناهية ، وأجزاؤها التي هي بالقوّة غير متناهية ، ولا يوجد تناقض بين هاتين القضيّتين ، لأنّ من شروط التناقض وحدة القوّة والفعل وهو منتفٍ هنا ، فالتناهي صفة كلّ الحركة ، وعدم التناهي صفة أجزائها بالقوّة .

والأفضل أن نسأل المستدلّ : ما هو مقصودك من عدم تناهي الحركة المتناهية ؟ فإن كان مقصودك عدم تناهي عدد أجزائها فإنّ مثل هذا العدد بالفعل غير موجود في أيّة حركة ، وظهور أيّ عدد ـ متناهياً كان أم غير متناهٍ ـ في الحركة يتوقّف على تقسيمها الخارجيّ ، وعندئذٍ لا توجد حركة واحدة . كما أنّ كلّ شيء قابل للقسمة إلى نصفين فهو واحد فعلاً ، وإذا قسّمناه أصبح اثنين ، ولكنّه لا يلزم من قابليّة القسمة أنّه واحد واثنان في نفس الوقت ! .

وأمّا إذا كان المقصود أنّ لازم قبول الحركة القسمة إلى ما لا نهاية هو أنّ مقدارها وكميّتها المتّصلة (وليس عددها) متناهيةٌ من جهة وغيرُ متناهية من جهة أُخرى ، لأنّ كلّ

جزء من أجزائها اللامتناهية له مقدار ومجموع مقاديرها يصبح غير متناهٍ ، فجواب هذا الإشكال هو أنّ كلّ امتداد وإن كان قابلاً للقسمة إلى ما لا نهاية له من الأجزاء إلاّ أنّ مقدار امتداد كلّ واحد من الأجزاء يكون كسراً من مقدار ذلك الكلّ ، إذن مقدار مجموعة الكسور اللامتناهية من الحركة سيكون نفس ذلك المقدار المتناهي من الحركة (١ / ∞ × ∞ = ١) .

ولا بدّ من التنبيه على أنّ هذه الشبهة لا تختصّ بالحركة وإنّما تجري بالنسبة لجميع الامتدادات مثل الخطّ والزمان أيضاً . ولهذا اعتبر أصحاب هذه الشبهة كلّ خطّ محدود مركّباً أيضاً من عدد محدود من النقاط التي لا امتداد لها ، وكلّ قطعة محدودة من الزمان مركّبةً من عدد معيّن من « الآنات » ، واعتقدوا أنّه في نفس الوقت الذي لا يكون فيه للنقطة امتداد فإنه من مجموع عدّة نقاط يوجد الخطُّ ، ومع كون « الآن » لا طول له ولا امتداد فإنّ من مجموع عدّة « آنات » توجد قطعةٌ من الزمان ، وكذا من مجموعة السكونات تظهر الحركة . وفي الواقع فإنّ الذي يتمتّع بالوجود الخارجيّ هو النقاط والآنات والسكونات ، وأمّا الخطّ والزمان والحركة فهي مفاهيمُ يتمّ انتزاعها من مجموع تلك الأمور .

وبعبارة أُخرىٰ : هؤلاء من جملة القائلين بـ « الجزء الذي لا يتجزّىٰ » ، أي كلّ امتداد يعدّونه قابلاً للقسمة إلى أجزاء محدودة ، ويعتقدون أنّ التقسيم الآخر ينتهي إلى جزء غير قابل للقسمة . وتُعتبر هذه المسألة من المسائل التي أكثر فيها الفلاسفةُ القول وأقاموا أدلّة متعدّدة على إبطال « الجزء الذي لا يتجزّىٰ » ، وليس هاهنا مجال دراستها .

٢ ـ الشبهة الأُخرى هي : مثلاً عندما يتحرّك جسم من نقطة (أ) متّجهاً نحو نقطة (جـ) فإنّه يستقرّ في « الآن » الأوّل في نقطة (أ) وفي « الآن » الثالث في نقطة (جـ) ، ولا بدّ أن يمرّ في « الآن » الثاني بنقطة (ب) الواقعة في وسطهما ، وإلاّ فلا تحصل حركة . والآن إذا فرضنا أنّ الجسم المذكور في الآن الثاني مستقرّ في النقطة (ب) فلازم ذلك أن تكون الحركة مكوّنة من مجموع ثلاثة سكونات ، لأنّ السكون ليس شيئاً سوىٰ استقرار الجسم في مكان، وإن لم يكن مستقراً فيها فلازم ذلك أنّ لا تتمّ حركة ، لأنّ حركته لا يمكن أن تتمّ من دون العبور بالنقطة الثانية . إذن لازم الحركة اجتماع النقيضين (الكون وعدمه في نقطة الوسط) .

الجواب : فُرض في هذا المثال ثلاثة امتدادات منطبقة على بعضها ، وهي الزمان والمكان والحركة . والآن إذا أخذنا بعين الاعتبار لكلّ واحد منها ثلاثة أجزاء ذات امتداد فإنّه يمكن القول : في الجزء الأوّل من الزمان كان الجسم المتحرّك في الجزء الأوّل من المكان وينطبق عليهما الجزء الأوّل من حركته ، وكذا الجزء الثاني والثالث منها . ولكنّ وقوع كلّ واحد من أجزاء الحركة في الأجزاء المناظرة له من الزمان والمكان لا يعني سكون الجسم . وأمّا إذا أخذنا النقطة والآن بمعناهما الحقيقيّ الفاقد للامتداد فلا بدّ من القول أنّه في الزمن والمكان لا وجود بالفعل لـ « الآن » و « النقطة » ، وفرض النقطة بالفعل في الخطّ يعني تقسيمه إلى نصفَي خطّ ، والنقطة المذكورة تُعتبر نهاية أحدهما وبداية الآخر . وكذا فرض « الآن » في الزمان ، وفرض السكون في الحركة . ومعنى كون الجسم في آن معيّن في نقطة من المكان هو أنّه إذا انقطع امتداد الزمان والمكان والحركة فإنّ مقاطعها تنطبق على بعضها ، ولا يلزم من ذلك وجود السكون في الحركة ، كما أنّه لا يستلزم وجود النقطة في الخطّ ، ولا وجود « الآن » في الزمان .

والحقيقة أنّ منشأ هذه الشبهة هو من ناحيةٍ أخذُ الكون مساوياً للثّبات والسكون والاستقرار ، ومن ناحيةٍ أُخرى فرضُ الزمان مركّباً من آنات ، والخطّ مركّباً من نقاط ، ثمّ محاولة اعتبار الحركة مركّبةً من ذرّات السكون عن طريق تطبيق امتداد الحركة على امتداد الزمان وامتداد المكان . بينما الكون والوجود أعمُّ من الوجود الثابت والوجود السيّال ، والآن والنقطة طرفان لامتدادَي الزمان والخطّ ، ولا يُعتبران جزءين منهما . وكذا السكون فإنّه يظهر من انتهاء الحركة ، لا أنّه يوجد في وسط الحركة الواحدة أو يُعتبر جزءً منها .

خلاصة القول

١ ـ إنّ أشهر التعاريف للحركة هي هذه :

أ ـ التغيّر التدريجيّ .

ب ـ خروج الشي تدريجيّاً من القوّة إلى الفعل .

جـ ـ كمالٌ أوّل لموجود بالقوّةِ من جهة أنّه بالقوّة .

إلاّ أنّ التعريف الأوّل أبسط وأوضح .

٢ ـ لا يمكن أن نجد حدّاً تامّاً منطقيّاً للحركة ، لأنّ مفهومها من قبيل المعقولات الثانية الفلسفيّة ، ويتمّ انتزاعه من سيلان وجود الجوهر والعرض . وعلى فرض أن تكون الحركة مقولة خاصّة فإنّه لا يكون لها حدّ تامّ أيضاً لأنّ المقولة جنس عالٍ وهو لا جنس له ولا فصل .

٣ ـ إنّ الحركة ـ على خلاف التغيّرات الدفعيّة ـ تُنتزع من وجود واحد ، وتعدُّد المتغيّر والمتغيّر إليه يكون بلحاظ تعدّد أجزائها بالقوّة .

٤ ـ أنكر الإيليائيّون الحركة بعنوان كونها أمراً واحداً ممتدّاً ، وزعموا أنّها مجموعة من السكونات المتتالية .

٥ ـ إنّ وجود الحركة يقينيٌّ ، وبعض مصاديقها (الحركة في الكيف النفسانيّ) يُدرَك بالعلم الحضوريّ الذي لا يقبل الخطأ .

٦ ـ أوّل دليل للإيليائيّين هو أنّ فرض الوجود الخارجيّ للحركة يستلزم التناقض والاتّصاف بالمتناهي واللامتناهي .

٧ ـ وأجاب أرسطو بأنّ التناهي صفة نفس الحركة ، وعدم التناهي صفة أجزائها بالقوّة ، إذن في هذا التناقض المفروض لا تتوفّر وحدة القوّة والفعل .

٨ ـ إنّ عدم تناهي الحركة تُفرض له صورتان : إحداهما عدم تناهي عدد الأجزاء ، وذلك عندما تُجزَّء الحركة عملاً إلى أجزاء غير متناهية ، وفي هذه الصورة لا يوجد شيء واحدٌ متناهٍ . والثانية عدم تناهي مقدارها (كميّتها المتّصلة) ، بزعم أنّه لمّا كان كلّ واحد من الأجزاء اللامتناهية له مقدار فلا بدّ أن يكون مجموع مقاديرها غير متناهٍ . ولكن مقدار كلّ جزء هو كسر من مقدار الكلّ ، ومجموعها يكون مساوياً لمقداره المتناهي .

٩ ـ وتجري هذه الشبهة في مورد سائر الامتدادات أيضاً ، ولهذا قال أصحاب هذه الشبهة : إنّ لكل امتداد أجزاءً لا تقبل القسمة بشكل محدود . ولكنّ الجزء الذي لا يتجزّى قد أُبطل بأدلّة متعدّدة .

١٠ ـ الدليل الآخر للإيليائيّين هو أنّ حركة الجسم من نقطة إلى نقطة أُخرى تستلزم كونه في النقطة أو النقاط المتوسّطة بينهما ، وكونه في كلّ نقطة يعني سكونه ، إذن فرض الحركة يستلزم نفيها .

١١ ـ إنّ وقوع جزء من الحركة في جزء من المسافة لا يعني سكونَه . وأمّا النقطة فليست جزءً من المسافة ، وليس لها وجود بالفعل في أيّ خطّ ، كما أنّ « الآن » ليس جزءً من الزمان أيضاً . وبناءً على هذا فإنّ معنى كون الشيء المتحرّك في « آن » معيّن في نقطة خاصّة ليس سوى أنّ المقاطع الثلاثة للحركة والزمان والمكان منطبقة على بعضها ، ولا يكون لهذه المقاطع تحقّقٌ بالفعل إلاّ إذا قُطعت امتداداتُها .

١٢ ـ إنّ مبنى هذه الشبهة هو اعتبار الكون مساوياً للسكون ، وتخيُّل أنّ الخطّ مركّب من نقاط ، والزمان مكوّن من آنات ، ومن تطبيق الحركة عليهما استنتجوا أنّ الحركة مركّبة أيضاً من سكونات . بينما الكون والوجود أعمُّ من الوجود الثابت والوجود السيّال ، وتجزئة الخطّ والزمان لا تنتهي أيضاً إلى النقطة والآن .

الأسئلة

١ ـ اذكر تعاريف الحركة ، وعيّن أفضلها ، واشرح وجه تفضيله

٢ ـ بأيّ لحاظ يكون تعدُّد المتغيّر والمتغيّر إليه في الحركة ؟ .

٣ ـ أيّ حركة يمكن إدراكها بالعلم الحضوريّ ؟ .

٤ ـ بيّن الدليل الأوّل للإلياثيّين على نفي الحركة .

٥ ـ كيف حلّ أرسطو هذه الشبهة ؟ .

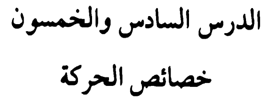
٦ ـ ما هو أفضل جواب عن هذه الشبهة ؟ .

٧ ـ ماذا يقول الإلياثيّون في سائر الامتدادات ؟ .

٨ ـ اشرح دليلهم الثاني على نفي الحركة .

٩ ـ ما هو الجواب على هذه الشبهة ؟ .

١٠ ـ وضّح منشأ هذه الشبهة والملاحظة الأساسيّة في حلّها .



الدرس السادس والخمسون

خصائص الحركة

وهو يشمل :

ـ مقوّمات الحركة

ـ مشخّصات الحركة

ـ لوازم الحركة

مقوّمات الحركة :

بالتعمّق في الأمور التي ذكرت بالنسبة للحركة يتّضح أنّ تحقُّق الحركة يتوقّف على ثلاثة أشياء يمكن تسميتها بـ « مقوّمات الحركة » وهي عبارة عن :

١ ـ كون منشأ انتزاع الحركة واحداً . لأنّ الحركة على خلاف سائر أقسام التغيّر تُنتزع من وجود واحد فحسبُ ، ولهذا فإنّ كلّ حركة أمر واحد لا يوجد فيه أجزاء بالفعل .

٢ ـ سيلانها وامتدادها على بساط الزمان . لأنّ الأمر التدريجيَّ لا يتحقّق من دون انطباق على الزمان ، ومن هنا فإنّ الحركة لا تُنتزع من الأمور الدفعيّة والموجودات الثابتة الخارجة عن ظرف الزمان ولا تُنسب إليها .

٣ ـ انقسامها إلى ما لا نهاية . فكما أنّ كلّ امتداد قابل للقسمة إلى ما لا نهاية فالحركة أيضاً كذلك ، وكلّ جزء بالقوّة من أجزائها فهو يعتبر « متغيّراً » بالنسبة لجزء لاحق بالقوّة ، وكلّ جزء لاحق فهو يعدّ « متغيّراً إليه » بالنسبة لجزء سابق .

مشخّصات الحركة :

علاوةً على الأمور الثلاثة السابقة الذكر والتي يتمّ الحصول عليها من ذات الحركة وهي ضروريّة لكلّ حركة فإنّه توجد أمور أخرى يمكن تسميتها بـ « مشخّصات الحركة » ، وبالالتفات إلى اختلافها يمكن الأخذ بعين الاعتبار أنواعاً خاصّة للحركة ، وأهمُّها هي :

١ ـ موقع الحركة : قد يكون لأحـد الموجـودات حيثيّات متعـدّدة وهي قابلة للتغيّر ، فقد تسقط مثلاً تفّاحة من الشجرة وتظهر فيها حركة مكانيّة ، كما أنّه قد يتغيّر لونها تدريجيّاً أو تدور حول محورها . إلاّ أنّ كلّ واحدة من هذه الحركات لها موقع خاصّ يميّزها عن سائر الحركات ، مثلاً موقع حركة التفّاحة من الشجرة إلى الأرض هو المكان، وحركتها مكانيّة أو انتقاليّة أوحركة في مقولة «الأين»، وموقع التغيّر التدريجيّ للونها هو اللون ، وتُعتبر هذه الحركة واقعةً في مقولة « الكيف » ، وموقع دورانها حول محورها هو الوضع ، وتُعدّ هذه الحركة واقعةً في مقولة « الوضع » .

٢ ـ مدار الحركة : قد تتمّ حركة الشيء في موقع واحد بأشكال مختلفة ، فمثلاً الحركة المكانيّة أو الانتقاليّة لنجم معيّن قد تتمّ بشكل دائريّ أو بيضويّ ، وحركة الكرة من نقطة إلى نقطة أُخرى قد تكون في خطّ مستقيم أو في خطّ منحنٍ . ولهذا فلا بدّ من الأخذ بعين الاعتبار مفهوماً آخـر أخصّ من المفهوم السـابق يمكن تسميته بـ «مـدار الحركة » . ويجب الالتفات إلى أنّ لكلمة « المدار » هنا معنى أوسع من معناها اللغويّ (محلّ الدوران) ، كما تستعمل كلمة « المنحني » في بعض العلوم الرياضيّة في معنى أوسع من معناها المعروف ، فقد يكون منحني التغيّرات بصورة خطّ مستقيم .

٣ ـ جهة الحركة : وقد تتمّ حركة الشيء في مدار واحد بصورة مختلفة أيضاً ، فمثلاً حركة الكرة حول نفسها تتمّ في مدار دائرة محيطها ، إلاّ أنّها قد تكون من اليمين إلى اليسار أو من اليسار إلى اليمين . إذن لا بدّ من أخذ مشخّصة أُخرى للحركة بعين الاعتبار ، وهي عبارة عن جهة الحركة .

٤ ـ سرعة الحركة : السرعة مفهوم نحصل عليه من النسبة بين زمان الحركـة ومسافتها . فمثلاً قد يقطع جسمٌ فاصلةً مكانيّة معيّنة في دقيقة واحدة أو في دقيقتين ، ووجه امتياز إحداهما عن الأُخرىٰ هو سرعتها .

٥ ـ التسارع : قد تزداد سرعة الحركة تدريجيّاً وقد تتناقص كما أنّه من الممكن أن تبقىٰ سرعتها ثابتةً على حالها . ففي الصورة الأُولى تسمّى الحركة بـ « ذات التسارع الإيجابيّ » ، وفي الصورة الثانية بـ « ذات التسـارع السلبيّ » ، وفي الصورة الثـالثة بـ « ذات التسارع الذي قيمته صفر » .

٦ ـ فاعل الحركة : من جملة الأشيـاء التي تؤدّي إلى تعدّد نـوع الحركـة هو نوع فاعل الحركة . فمثلاً الحركة التي تصدر من فاعل إراديّ تختلف نوعيّاً مع

الحركة التي تظهر من فاعل طبيعيّ ، وإن كان ظاهرهما ليس فيه تفاوت ، وكذا تعدّد شخص الفاعل فإنّه يؤدّي إلى تعدّد شخص الحركة ، كما في تعدّد القوى التي تظهر متعاقبةً من محرّكين للطائرة فهي تؤدّي إلى تعدّد حركتها ، وإن كانت الحركتان المذكورتان متّصلتين وليس بينهما فاصلة زمانيّة ، وتبدوان في النظرة السطحيّة كأنّهما حركة واحدة .

لوازم الحركة :

يعتبر الفلاسفة ستّة أشياء من لوازم الحركة وهي : المبدأ ، المنتهى ، الزمان ، المسافة ، الموضوع (المتحرّك) ، الفاعل (المحرّك) .

١ و ٢ ـ المبدأ والمنتهى : لقد استندوا إلى بعض تعريفات الحركة لإثبات ضرورة المبدأ والمنتهى لكلّ حركة ، فمثلاً من لوازم « الخروج التدريجيّ من القوّة إلى الفعل » هو أنّه في البداية توجد قوّة ، وفي نهاية الحركة تتحقّق فعليّة . إذن يمكن اعتبار القوّة والفعل مبدأً ومنتهى للحركة .

إلّا أنّه يبدو لنا أنّ الحركة لا اقتضاء لها ذاتاً بالنسبة للمبدأ والمنتهى ، ولهذا فإنّ فرض الحركة اللانهائيّة التي لا مبدأ لها ولا منتهى لها لا يكون فرضاً غير معقول ، فالفلاسفة السابقون كانوا يعتبرون حركة الأفلاك أزليّةً وأبديّة ، ومن هنا راحوا يتكلّفون لتطبيق المبدأ والمنتهى على حركاتها . ويمكن القول أنّ المبدأ والمنتهى من مختصّات الحركات المحدودة ، وهما من لوازم محدوديّتها وليسا من لوازم حركتها . كما أنّ لكلّ امتداد محدود مبدأً ومنتهى . ولعلّ منشأ اعتبار المبدأ والمنتهى للحركة هو أنّهم حاولوا تعيينَ جهة الحركة عن هذا الطريق .

وعلى أيّ حال فإنّه لا يمكن عدُّ المبدأ والمنتهى من لوازم جميع الحركات .

ولا بدّ من التذكير بأنّ الذين اعتبروا المبدأ والمنتهى من لوازم الحركة لم يعدّوهما داخلين في صميم الحركة ، لأنّ لكلّ جزء من الحركة امتداداً ، وهو قابل للتجزئة وإن فُرض صغيراً جدّاً ، ومرّة أُخرى لا بدّ أن يؤخذ له بعين الاعتبار جزء للبداية . فإذا سُمّي جزء من الحركة مبدأ أو منتهى للحركة فهو وصف نسبيّ وإضافيّ له .

أمّا اعتبار القوّة والفعل مبدأً ومنتهى للحركة فهو لا يخلو من مسامحة ، لأنّ عنواني المبدأ والمنتهى يُنتزعان من « طرف » الحركة ، ولهما حكم النقطة بالنسبة

للنقطة ، و « الآن » بالنسبة للزمان ، ويُعدّان من الحيثيّات العدميّة ، بخلاف القوة والفعل ، ولا سيّما الفعليّة فإنّه لا يمكن اعتبارها من الأمور العدميّة .

وبالإضافة إلى هذا فإنّه ليس من الثابت ضرورةُ لحاظِ القوّة والفعل في الحركة ، ويمكن القول أنّه لانتزاع مفهوم الحركة لا ضرورة لأخذ شيء بعين الاعتبار سوى تدرّج وجود الجوهر أو العرض . ومن هنا يثبت امتيازٌ آخرُ للتعريف الأوّل للحركة (التغيّر التدريجيّ) .

٣ ـ **الزمان** : لقد أشرنا من قبل إلى أنّ التدرّج في شيء لا يتيسّر من دون انطباقه على الزمان ، ولهذا اعتبرنا الامتداد المنطبق على الزمان من مقوّمات الحركة . بل لكون الزمان والحركة من العوارض التحليليّة للوجودات السيّالة فإنّه يمكن عدُّهما وجهين لعُملة واحدة .

٤ ـ **المسافة** : إنّ مقصود الفلاسفة من مسافة الحركة هو تلك المقولة التي تنسب إليها الحركة ، مثل نسبة الحركة الوضعيّة إلى مقولة « الوضع » ، ونسبة الحركة الانتقاليّة إلى مقولة « الأين » .

فالمسافة مثل قناة يجري فيها المتحرّك ، وإذا فرضنا أنّ امتداد الحركة قد انقطع وحدث سكونٌ فإنّه يمكن القول إنّ الجسم المذكور كائن في تلك القناة . ولهذا تنطبق المسافة على موقع الحركة ، إلّا أنّه يمكن ذِكرُ فرق ظريف بين المسافة وموقع الحركة ، وهو أنّ موقع الحركة يطلق أيضاً على الماهيّة النوعيّة التي يُعتبر كلّ جزء بالقوّة من الحركة فرداً منها ، أمّا المسافة في الاصطلاح المعروف فهي تطلق على الجنس العالي والمقولة ، وهي بمنزلة قناة واسعة تضمّ القنوات الفرعيّة .

توضيح ذلك : أنّ الحركة ـ كما عرفنا ـ تُنتزع من امتداد وجود الجوهر أو العرض على بساط الزمان ، وقد يتكامل الوجود الذي يصبح منشأ انتزاع الحركة من خلال الحركة ، بحيث تُنتزع ماهيّة خاصّة من قسم منها ، وتُنتزع ماهيّة أُخرى من قسم آخر منها . فمثلاً إذا فرضنا أنّ لون التفّاحة يتحوّل تدريجيّاً من الأخضر إلى الأحمر ، فالماهيّة العرضيّة لـ « الخضرة » تُنتزع من قسم من هذه الحركة ، والماهيّة العرضيّة لـ « الحمرة » تُنتزع من قسم آخر منها ، وهما يعتبران نوعين من « اللون » ، واللون يُعدّ نوعاً من « الكيف المحسوس » ، والكيف المحسوس نوعاً من مقولة « الكيف » . ومسافة هذه الحركة هي نفس مقولة الكيف . أمّا موقع الحركة فهو يطلق أيضاً في مورد

تحوّل فرد من ماهيّة نوعيّة إلى فرد آخر . مثلاً الحركة المتشابهة لجسم من مكان إلى مكانٍ آخر لا يستلزم ظهور أنواع من مقولة « الأين » ، وإنّما يتبدّل دائماً فرد إلى فرد مشابهٍ آخر ، مع قطع النظر عن المسامحة في التعبير بـ « الفرد » في مورد أجزاء الحركة بالقوّة ، وكذا عن المسامحة في إطلاق « المقولة » على المفهوم الانتزاعيّ لـ « الأين » .

وعلى كلّ حال فالفلاسفة لمّا كانوا يجيزون تحوُّل نوع إلى نوعٍ آخر في مجال الحركة فإنّهم اعتبروا «المقولة » بعنوان أنّها قناة عامّة للحركة بحيث لا تتجاوز الحركة نطاقها وسمّوها بـ « المسافة » .

وتحسن الإشارة إلى أنّ بعض الفلاسفة اعتبر الاختلاف النوعيّ بين أجزاء الحركة بالقوّة جائزاً بل لازماً . ولكنّه يبدو لنا أن الاختلاف النوعيّ لا يمكن أخذه بعين الاعتبار إلّا في مبدأ الحركة ومنتهاها ، لأنّ انتزاع عدّة ماهيّات من الأجزاء بالقوّة لحركة واحدة يستلزم إمكان الأخذ بعين الاعتبار حدّاً مشخّصاً لكلّ منها ، وهذه علامة أنّ الحركة المفروضة هي في الواقع تركيب من عدّة حركات ، وإن كانت تبدو للنظرة السطحيّة حركةً واحدة . مثلاً صحيح أنّ تحوُّل لون التفّاحة من الأخضر إلى الأصفر ومن الأصفر إلى الأحمر يبدو كحركة واحدة ، ولكنّه إذا كانت هذه الألوان ـ وأحياناً ألوان أُخرى تتوسّطها ـ بينها اختلافٌ نوعيٌّ فهي تُنتزع من مقاطع خاصّةٍ من هذه الحركة المفروضة ، وفرض المقاطع المتعدّدة هو بمنزلة فرض ظهور النقاط في الخطّ ، ويستلزم انفصالها وتعدّدها وإن لم تكن فاصلة زمانيّة بين المقاطع المفروضة .

٥ ـ **الموضوع** : من الأشياء التي عدّها الفلاسفة ضروريّةً لكلّ حركة هو موضوع الحركة أو المتحرّك . ولا بدّ من الالتفات إلى أنّ لكلمة « الموضوع » اصطلاحات متعدّدةً في العلوم العقليّة ، وأشهرها الاصطلاح المنطقيّ الذي يستعمل في مقابل « المحمول » ، والآخر الاصطلاح الفلسفيّ الذي يستعمل في مورد الجوهر من جهة كونه محلاً للعرض .

أمّا الاصطلاح الأوّل فهو من المعقولات الثانية المنطقيّة ويطلق على الجزء الأوّل من كلّ قضيّة حمليّة ، وحتّى مفهوم « اجتماع النقيضين » في هذه القضيّة : « اجتماع النقيضين مستحيل » فإنّه يُعتبر موضوعاً لها . ومن الواضح أنّ الموضوع بهذا الاصطلاح لا علاقة له ببحثنا .

وأمّا الاصطلاح الثاني فهو مختصّ بموضوعات الأعراض ، وإذا عُدّت الحركة عرضاً خارجيّاً ـ كما ظنّ شيخ الإشراق ـ فإنّها ستكون محتاجة إلى مثل هذا الموضوع . إلّا أنّنا قد عرفنا أنّ الحركة ليست من قبيل الأعراض الخارجيّة وإنّما هي من قبيل العوارض التحليليّة للوجود السيّال. إذن إثبات الموضوع لكلّ حركة لا يكون صحيحاً إلّا حسب اصطلاح ثالث يشمل منشأ انتزاع العوارض التحليليّة ، وأمّا حسب الاصطلاح الفلسفيّ المعروف فهو لازم في مورد الحركات العرضيّة فحسبُ ، وذلك من جهة كونها عرضاً لا من جهة أنّ لها حركة .

٦ ـ **الفاعل أو المحرّك** : الأمر السادس الذي يعتبره الفلاسفة ضروريّاً لكلّ حركة هو المحرّك أو فاعل الحركة ولا بدّ أن نعلم أنّ الفاعل بمعنى العلّة المانحة للوجود لا اختصاص له بالحركة ، فكلّ موجود معلول هو محتاج إلى العلّة الفاعليّة المفيضة للوجود ، بل إنّ الحركة أساساً ليس لها ما بإزاءٍ عينيٌّ خاصٌّ وراء وجود الجوهر أو العرض الذي تُنتزع منه ، ووجود الجوهر أو العرض هو المحتاج إلى العلّة المانحة للوجود ، ومفهوم الحركة ينتزع من كيفيّة وجوده ولا يتعلّق بها جعلٌ تأليفيّ ، وبعبارة أخرى : إنّ إيجاد الجوهر أو العرض السيّال هو بعينه إيجاد الحركة الجوهريّة أو العرضيّة . وأمّا الفاعل الطبيعيّ الذي ليس هو موجوداً ولا معطياً للوجود ويعتبر من العلل الإعداديّة بأحد المعاني فهو مختصّ بالظواهر المادّية التي تتميّز جميعاً بأنّ لها لوناً من التغيّر والتحوّل والحركة ، ولكن مثل هذا الفاعل لا يمكن أخذه بعين الاعتبار إلّا للحركات العرضيّة ، وسوف يُبيّن في محلّه أنّ الحركة الجوهريّة ليست بحاجة إلى مثل هذا الفاعل .

خلاصة القول

١ ـ مقوّمات الحركة عبارة عن :

أ ـ وحدة منشأ الانتزاع ، ويتبعها وحدة الحركة نفسها .

ب ـ امتداد الحركة على طول الزمان .

جـ ـ قابليّتها للقسمة إلى ما لا نهاية .

٢ ـ موقع الحركة مفهوم قابل للصدق على جميع مقاطعها المفروضة.

٣ ـ مدار الحركة عبارة عن ذلك المجال المعيّن الذي تتمّ فيه الحركة.

٤ ـ جهة الحركة مفهوم يُنتزع من كيفيّة ترتّب أجزائها بالقوّة بعضها على بعض مثل أن تكون من اليمين إلى اليسار أو بالعكس .

٥ ـ سرعة الحركة نحصل عليها من النسبة بين زمانها ومسافتها .

٦ ـ تسارُع الحركة عبارة عن ازدياد سرعتها أو نقصانها تدريجيّاً ، وبلحاظ التسارع تنقسم الحركة إلى المتصاعدة والمتنازلة والمتشابهة .

٧ ـ من مشخّصات الحركة نوع فاعلها ، مثل الحركة الإراديّة والطبيعيّة .

٨ ـ لكلّ حركة محدودة مبدأ ومنتهىٰ ، أمّا إذا كانت الحركة لا نهائيّة فإنّها لم يكون لها مبدأ ولا منتهىٰ .

٩ ـ المبدأ والمنتهىٰ مفهومان يُنتزعان من « طرَف » الحركة ، وهما بمنزلة نقط البداية والنهاية للخطّ . ولهذا فإنّه لا يمكن عدُّ القوّة والفعل مبدأً ومنتهى للحركة .

١٠ ـ يكفي لانتزاع الحركة أن نأخذ بعين الاعتبار كون وجود الجوهر أو العرض تدريجيّاً ، ولا يلزم لذلك لحاظ القوّة والفعل .

١١ ـ المبدأ والمنتهى ليسا داخلين في متن الحركة ، وإذا أخذ بعين الإعتبا جزءٌ أوّل أو آخر للحركة فإنّه يمكن اعتباره مبدأ أو منتهىٰ نسبيّاً .

١٢ ـ المسافة بمنزلة قناة يسير فيها الشيء المتحرّك ، والاصطلاح المعروف لم مختصّ بالمقولة التي تُنسب إليها الحركة ، مثل مقولة « الوضع » للحركة الوضعية ومقولة « الأين » للحركة الانتقاليّة .

١٣ ـ إنّ الماهيّة التي تُعتبر أجزاء الحركة بالقوّة أفراداً لها يمكن عدُّها موق الحركة ، وذلك على العكس من المسافة التي تطلق عادةً على المقولة والجنس العالي .

١٤ ـ قد يتكامل الموجود المتحرّك أثناء الحركة بحيث تُنتزع من مبدئها ماهيّة ومن منتهاها ماهيّة أخرىٰ . وفي هذه الصورة يصبح جنس هاتين الماهيّتين هو موقع الحركة ، مثل جنس اللون الذي يعتبر موقع حركة التفّاحة من الصفرة إلى الحمرة .

١٥ ـ عدّ بعض الفلاسفة الاختلاف النوعيَّ بين الأجزاء بالقوّة للحركة جائزاً بل

لازماً ، ولكنّه يبدو لنا أنّه في مثل هذه الموارد قد تمّت عدّة حركات من دون فاصلة زمانية بينها .

١٦ ـ الموضوع بالاصطلاح المنطقي يتعلق بالقضيّة ، وبالاصطلاح الفلسفيّ المشهور يختصّ بالأعراض الخارجيّة . والحركة من جهة أنّها تُعدّ من العوارض التحليليّة ليس لها موضوع بهذا المعنى ، ويمكن الأخذ بعين الاعتبار مثل هذا الموضوع للأعراض التي تتصف بالحركة فحسبُ ، وأمّا إذا أخذنا الموضوع بمعنى يشمل منشأ انتزاع العوارض التحليليّة أيضاً فإنّه يصبح من الضروريّ لكلّ حركة وجود الموضوع والمتحرّك بهذا المعنىٰ .

١٧ ـ إنّ الفاعل المانح للوجود ضروريٌّ لكلّ معلول ، أمّا الحركة فإنّها ليس لها وجود مستقلّ عن منشأ انتزاعها حتّى يصبح من الضروريّ أن يكون لها فاعل مفيض للوجود .

١٨ ـ إنّ الفاعل الطبيعيّ لازم للحركات العرضيّة ، لكنّ الحركة الجوهريّة ليست بحاجة إلى مثل هذا الفاعل .

الأسئلة

١ ـ اشرح مقوّمات الحركة .

٢ ـ عرِّف موقع الحركة ومسافتها ، وبيِّن الفرق بينهما .

٣ ـ ما هو مدار الحركة ؟

٤ ـ عرِّف جهة الحركة .

٥ ـ كيف تعرف سرعة الحركة ؟

٦ ـ ما هو التسارع ؟ وكيف يكون منشأ للاختلاف في أنواع الحركة ؟

٧ ـ لأيّ حركات يلزم وجود المبدأ والمنتهىٰ ؟ وهل يمكن عدّ القوّة والفعل مبدأ ومنتهى لكلّ حركة ؟ لماذا ؟

٨ ـ أيمكن أن تكون أجزاء الحركة بالقوّة من ماهيّات مختلفة ؟ لماذا ؟

٩ ـ اشرح معاني الموضوع وبيِّن علاقتها بالحركة .

١٠ ـ بأيّ معنى يكون الفاعل ضرورياً للحركة ؟ وما هو الاختلاف والتعدّد الذي يحصل للحركة من ناحية الفاعل ؟

الدرس السابع والخمسون

تقسيمات الحركة

وهو يشمل :

- مقدّمة
- تقسيم الحركة على أساس التسارع
- تكامل المتحرّك نتيجةً للحركة

مقدّمة :

عرفنا أنّ مقوّمات الحركة موجودة في جميع الحركات وهي ليست قابلة للتنوّع والتفاوت ، حتّى يمكن الأخذ بعين الاعتبار أقساماً مختلفة للحركة على أساس اختلافها . أمّا مشخّصات الحركة ولوازمها فهي قابلة للتنوّع والتفاوت بنحوٍ أو بآخر ، ولهذا فإنّه حسب اختلافها يمكن إثبات أقسام للحركة . مثلاً اختلاف المدار في الحركات الانتقاليّة محسوس تماماً ، والأشكال المختلفة التي تُتصوّر له تؤدّي إلى تفاوت الحركات المتعلّقة بها .

ولكنّ اختلاف المدارات ليس له أنواع محصورة من ناحية ، ولا تترتّب على هذا التنوّع نتيجة فلسفيّة خاصّة من ناحية أُخرىٰ ، لهذا لا تكون فائدة مهمّة لتقسيم الحركات حسب اختلاف المدارات .

وكذا جهات الحركات فهي وإن كانت من الناحية العامّة قابلة للتقسيم إلى الجهات الست الأصليّة المعروفة لكنّها :

أوّلاً : هذه الأقسام اعتباريّة .

ثانياً : تقسيم الحركة حسب اختلافها ليس له ثمرة فلسفيّة .

وأمّا سرعة الحركة فإنّ لها مراتب لا عدّ لها ، إلاّ أنّ اختلاف هذه المراتب لا تأثير له في تحليلها الفلسفيّ .

وأمّا تقسيم الحركة حسب اختلاف فاعلها فهو في الواقع تابع لأقسام الفاعل التي أشرنا إليها في الدرس الثامن والثلاثين ، وبشكل عامّ فإنّه يمكن تقسيم الحركة إلى

قسمين : طبيعيّة وإراديّة ، لأنّ الفاعل بالقصد والفاعل بالعناية والفاعل بالرضا والفاعل بالتجلّي جميعاً من أنواع الفاعل الإراديّ ، والفاعل بالجبر والفاعل بالتسخير يعتبران من حالاته الخاصّة ، كما أنّ الفاعل القسريّ يُعدّ حالةً خاصّة من الفاعل الطبيعيّ .

ومن بين جميع خصائص الحركة فإنّ أهمّ شيء تدور حوله البحوث الفلسفيّة في أقسام الحركة هو موقع الحركة ومسافتها . إلاّ أنّه قبل الدخول في صميم الموضوع يحسن بنا أن نقدّم بحثاً مختصراً حول تقسيم الحركة حسب اختلاف التسارع ، وفي ضمن ذلك ندرس مسألة كون الحركة تكامليّة وعلاقة ذلك بالتسارع .

تقسيم الحركة على أساس التسارع :

افرضوا سيّارة يتحرّك عقرب الكيلومتر فيها تدريجيّاً من الصفر متّجهاً نحو المائة كيلومتر في الساعة ، ويستقرّ فترةً على هذا الرقم ثمّ يعود تدريجيّاً نحو الصفر . وتنتقل هذا السيّارة في طول فترة حركتها من النقطة (أ) إلى النقطة (ب) وهي حركة انتقاليّة وفي موقع المكان ، ولكنّه يُلاحظ خلال هذه العمليّة تغييران تدريجيّان آخران أيضاً : أحدهما تغيير السرعة من الصفر إلى المائة ، والآخر تغييرها من المائة إلى الصفر . ويُعدّ هذا التغيير من الناحية الفلسفيّة مشمولاً أيضاً لتعريف الحركة ، ويمكن اعتباره لوناً من الحركة الكيفيّة من جهة أنّ السرعة والبطء يُعتبران من الكيفيّات المختصّة بالحركة ، وهما عارضان على كميّة سرعتها . ويمكن فرض مثل هذا التغيير في ألوان من الحركة ، وحتّى أنّ إحدى الحركات الكيفيّة يمكن ـ من جهة أخرى ـ أن تتّصف بحركة كيفيّة أخرى . مثلاً نفرض جسماً لا لون له وهو يصبح أسود تدريجياً ويبقى على حالة السواد مدّة من الزمن ، ثم يغدو تدريجياً فاتح اللون ، ثمّ يصبح مرّة أخرى لا لون له . ولا شكّ أنّ تغيير لون الجسم يُعتبر حركة في مقولة الكيف ، ولكنّه من الممكن أن لا تكون درجة الاتّصاف بالسواد أو فقدانه متشابهة في جميع أجزاء الزمان ، ومثلا سرعة الاتصاف بالسواد تزداد تدريجيّاً ثمّ تتناقص على هذا المنوال نفسه . فتغيير السرعة هذا غير أصل تغيير اللون ، ولهذا يمكن عدّه حركةً على الحركة الأولى ، كما يمكن اعتبار الحركة المتشابهة فاقدة لهذا التغيير ، فهي تُعدّ « ثابتة » من ناحية السرعة . تغيير السرعة إلى ثلاثة أقسام :

١ ـ الحركة المتشابهة ومن دون تسارع وهي ذات السرعة الثابتة .

٢ ـ الحركة المتصاعدة وهي ذات السرعة المتزايدة ولها تسارع إيجابيّ .
٣ ـ الحركة المتنازلة وهي ذات السرعة المتناقصة ولها تسارع سلبيّ .

ووجود الحركة المتصاعدة والمتنازلة وكذا الحركة المتشابهة أمرٌ محسوس لا يمكن إنكاره ، وحتّى أنّ بعض مصاديقها يمكن إدراكه بالعلم الحضوريّ ، مثل التغيير التدريجيّ لزيادة أو نقصان السرعة أو تشابهها في الكيفيّات والحالات النفسيّة . ولا شكّ في أنّه يمكن عدُّ نقصان سرعة الحركة لوناً من التنزّل والضعف والنقص التدريجيّ في الحركة ، وبهذه الصورة يتمّ إثبات لون من الحركة التنزّليّة .

وهنا نواجه هذا السؤال : ألا يتنافى وجود الحركة المتباطئة مع بعض تعاريف الحركة ، مثل « خروج الشيء تدريجيّاً من القوّة إلى الفعل » و « كمالٌ أوّل لموجود بالقوّة من جهة كونه بالقوّة » ؟ .

للجواب على هذا السؤال لا بدّ من التفكيك بين جهتين للبحث عن بعضهما : إحداهما تكامل الحركة ، والأُخرى تكامل الموجود المتحرّك .

توضيح ذلك : قد يَنال المتحرّكُ كمالاتٍ جديدةً في طول حركته باستمرار ، لكنّ سرعة نيله لهذه الكمالات تكون متفاوتة ، أي في بعض الزمان تكون سرعة التكامل متزايدة ، وفي البعض الآخر متناقصة ، وفي البعض الثالث ثابتة ومتشابهة ، ولكن ثَبات السرعة وحتّى نقصانها لا يتنافى مع تكامل المتحرّك ، فالجسم الذي يشتدّ سواده بطيئاً يكون في اللحظة اللاحقة أشدَّ سواداً من اللحظة السابقة ولو أنّ تغيير لونه يتمّ ببطء . إذن فرضُ كون الحركة تؤدّي إلى كمال أعظم للموجود المتحرّك لا يتنافى أيضاً مع فرض التسارع السلبيّ لسرعة التكامل .

أمّا إذا ادّعى أحد بأنّ كلّ حركة فهي تتكامل في نفس حيثيّة كونها حركة فإنّ ذلك لا ينسجم مع اعترافه بالحركة المتشابهة والحركة التي لا تسارع فيها ، ومن الواضح أنّ هذا الادّعاء خلاف الوجدان والبداهة ، ولا يمكن التمسّك ببعض تعريفات الحركة لإثبات ذلك . وعلاوةً على هذا فإنّ التعريفات المذكورة لا تُثبت أيضاً مثل هذا الادّعاء ، وأقصىٰ ما يستفاد منها هو أنّ الموجود المتحرّك يصل إلى فعليّة وكمال جديدين نتيجةً لحركته ، وكما أشرنا من قبلُ فإنّ تكامل المتحرّك لا يتنافىٰ مع كون سرعة الحركة تنازليّة .

وأمّا هذه المسألة وهي : هل إنّ كلّ حركة تؤدّي إلى تكامل المتحرّك أم لا ؟ فهي مسألة أخرى نبدأ الآن بدراستها .

تكامل المتحرّك نتيجةً للحركة :

علمنا أنّ كون الحركة تكامليّة بمعنى اشتدادها وتسارعها أمرٌ لا كلّيّة له ، وأيُّ واحد من تعاريف الحركة لا إشعار له بذلك . وأمّا بمعنى تكامل المتحرّك نتيجةً للحركة فربّما يحاول استنباطه من التعريفين المذكورين ، أي لمّا كان المتحرّك يصل إلى فعليّة وكمال جديدين بواسطة الحركة فإنّ كل حركة تكون بالضرورة اشتدادية ومؤدّية إلى تكامل المتحرّك .

والذين استنبطوا مثل هذه النتيجة وجدوا أنفسهم مواجهين لمشكلة كبيرة وهي أنّ كثيراً من الأشياء تتّجه تدريجيّاً نحو الضعف والذبول والموت ، وحركاتُها وتغيّراتها ليس فقط لا تضيف شيئاً إلى كمالاتها وإنّما هي تنقص من كمالاتها باستمرار وتُقرّبها إلى الموت والعدم ، كما يحدث ذلك في النباتات والحيوانات ، فبعد أن تمرّ بمرحلة النموّ والتفتّح فإنّها تبدأ مرحلة الشيخوخة والضعف ، وتعاني من حركة ذبوليّة ونزوليّة .

وللتخلّص من هذه المشكلة توسّلوا بهذا القول وهو أنّ مثل هذه الحركات النزوليّة والانحطاطيّة مقرونة بحركات موجودات أُخرىٰ تتّجه نحو النموّ والنضج ، فالتفّاحة التي تُصاب بآفة مثلاً تفسد لكن الحشرة التي في أعماقها تنمو ، والحركة الحقيقيّة هي الحركة التكامليّة للحشرة والتي تؤدّي إلى نقصان كمالات التفّاحة، وأمّا ذبولُها وفسادها فإنّما هو حركة بالعرض .

ولكنّه بصرف النظر عن عدم إمكانيّة إثبات أنّ الحركة النزوليّة لأيّ متحرّك مقارنةٌ للحركة الاشتداديّة لمتحرّك آخر في جميع الموارد ، فإنّه لا يمكن غضّ الطرف عن التغيير التدريجيّ لموجود يسير نحو النقص ، واعتبار ذلك حركةً بالعرض . وبالتالي يبقى هذا السؤال مطروحاً وهو : ما هو مفهوم هذا السير النزوليّ التدريجيّ في الموجود السائر نحو النقص من الناحية الفلسفيّة ؟ .

وأمّا الاعتماد على التعاريف المذكورة لنفي الحركة غير التكامليّة فإنّه لا يستطيع أن يواجه وجودها الذي لا يمكن إنكاره ، وعلى فرض أن تكون هذه التعاريف غير قابلة للانطباق على الحركة النزوليّة فإنّه لا بدّ من الشكّ في صحّتها وعمومها ، لا أنّه يُعتمد

عليها ويُلجأ إلى تفسيرات يتعذّر قبولها ، وفي نفس الوقت فإنّه يمكن ذكر تفسير لهذه التعاريف بحيث لا يستلزم نفي الحركة غير التكامليّة .

توضيح ذلك : كما بيّنا في الدرس الثاني والخمسين فإنّ القوّة والفعل مفهومان إضافيّان يُنتزعان من ملاحظة تقدُّم موجود على موجود آخر واشتمال الموجود الثاني على كلّ الموجود الأوّل أو جزء منه . وهذا المعنى لا يستلزم بأيّ وجه من الوجوه كون الموجود الثاني بأجمعه أكمل من الموجود الأوّل بأكمله ، وكذا تصوّر الحركة بأنّها كمال مقدّميٌّ للوصول إلى الكمال الأصليّ ، لا يستلزم بقاء جميع الكمالات السابقة في الموجود اللاحق . لأنّه قد يكون لازم الحركة والوصول إلى الكمال الذي يُعدّ نتيجةً لها هو أن يفقد المتحرّك بعض كمالاته ويظفر بكمال نتيجةً للحركة وهو مساوٍ للكمال المفقود أو حتّى أضعف منه .

إذن تطبيق تعريف أرسطو على أنواع الحركة لا يستلزم أن يكون الكمال الحاصل نتيجةً للحركة أرفع وأفضل ـ من حيث المرتبة الوجوديّة ـ من الكمال الذي يفقده المتحرّك ، وبالتالي يصبح الموجود المتحرّك أكمل قطعاً في مقام المقارنة مع الوضع السابق .

ولكنّه أساساً لا توجد ضرورة للاعتماد على مفهوم القوّة والفعل أو مفهوم الكمال في تعريف الحركة ، لأنّ هذه المفاهيم التي هي بنفسها محتاجة إلى توضيح وتفسير لا تستطيع أن تذود الإبهام عن الحركة .

أحقّاً يمكن قبول أنّ كلّ جسم ينتقل من مكان إلى مكان آخر فهو واقعاً يصبح أكمل ويظفر بكمال جديد أرفع من الكمال الذي كان يتمتّع به ؟ وهل حقّاً يمكن إثبات أنّ الذبول والسير النزوليّ لكلّ نبات وحيوان هو نتيجة تكامل موجود آخر ؟ .

ولعلّ سائلاً يقول : إذا كانت الحركة لا تؤدّي إلى كمال المتحرّك فلماذا يقوم بها المتحرّك ؟ وما هو الدافع له للقيام بها ؟ .

والجواب هو :

أوّلاً : أنّ كلّ حركة ليست ناشئة من شعور المتحرّك وبَواعثه ، كما ذكر في مورد الحركات الطبيعيّة والقسريّة .

ثانياً : والموجود ذو الشعور أيضاً قد يقوم بحركة للوصول إلى لذّة واقعيّة أو خياليّة

وهي تؤدّي إلى فقدان كمالات قيّمة ، إمّا بسبب غفلته عن هذه النتيجة الحتميّة ، وإمّا بسبب حبّه الشديد لهذه اللذّة المطلوبة . وعلى أيّ حال فإنّ عدم كون هذه الحركة عقلائيّة وحكيمة لا يعني استحالتها .

وقد يقال : إنّ حركات هذا العالم إذا لم تكن في المجموع إيجابيّة ، ولم تكن نتيجة الجميع حصولَ كمالات أكبرَ لموجودات هذا العالم فإنّ خلق مثل هذا العالم يصبح لغواً وعبثاً .

والجواب هو : أنّنا نُثبت على أساس الحكمة الإلهيّة أنّ خلق العالم ليس عبثاً ولا لغواً ، وإنّما هناك نتائج حكيمة تترتّب عليه ، ولكنّه لا يلزم من كون حاصل نتائج الحركات إيجابيّاً أن تصبح كلّ حركة بالضرورة تكامليّةً ومؤدّية إلى حصول كمال أعظمَ لنفس المتحرّك .

والحاصل أنّه لا دليل على تكامل كلّ متحرّك نتيجةً للحركة بمعنىٰ أنّه ينال كمالاً جديداً أرفعَ وأفضلَ ـ من حيث المرتبة الوجوديّة ـ من الكمال السابق ، والتجاربُ العديدة تشير إلى وجود الحركة المتشابهة والحركة النزوليّة أيضاً ، بمعنىٰ أنّ المتحرّك يفقد تدريجيّاً كمالاتِه الموجودة ، أو يظفر بكمالات ليست أرفع من الكمال المفقود وإذا كانت بعض التعريفات ليست قابلة للانطباق على مثل هذه الحركات فلا بدّ من عدّ ذلك دليلاً على عدم جامعيّتها . وكون كلّ حركة تكامليّةً لا يمكن قبوله إلاّ بهذا المعنى وهو أنّ الموجود المتحرّك يظفر بأمر وجوديّ كان فاقداً لشخصه من قبل ، وإن كان يتمتّع سابقاً بشخص مماثل له أو أكمل منه ، كما ذُكر نظير ذلك بالنسبة لعلاقة القوّة والفعل .

خلاصة القول

١ ـ يمكن تقسيم الحركة على أساس اختلاف أنواع الفاعل إلى قسمين هما الحركة الطبيعيّة والإراديّة .

٢ ـ أهمُّ محاور تقسيم الحركة هما موقعها ومسافتها .

٣ ـ يمكن تقسيم الحركة من حيث تغيّر أو ثبات سرعتها إلى ثلاثة أقسام :

أ ـ الحركة المتشابهة ومن دون تسارع .

ب ـ الحركة المتصاعدة وذات السرعة المتزايدة .

جـ ـ الحركة المتنازلة وذات السرعة المتناقصة .

٤ ـ إنّ التغيّر التدريجيّ لسرعة الحركة يمكن اعتباره حركةً أخرى جاءت على لحركة الأولى ، ومبدؤها درجة معيّنة من السرعة ، ومنتهاها درجة أخرى منها ، وموقع لحركة هو نفس السرعة .

٥ ـ يمكن إدراك هذه الأقسام الثلاثة بالعلم الحضوريّ في مورد الكيفيّات النفسانيّة ، ولا يتيسّر إثباتها في سائر الأشياء إلّا بمساعدة الحسّ .

٦ ـ إنّ اعتبار كلّ حركة تكامليّةً بمعنى أنّ نفس الحركة من حيث كونها حركة تشتدّ وتتسارع يستلزم إنكار الحركات المتشابهة والمتباطئة .

٧ ـ إنّ الحركة المتشابهة والمتنازلة لا تتنافىٰ مع تكامل المتحرّك ، كما إذا تباطأ اسوداد الجسم فإنّه بالتالي يضاف إلى سواده .

٨ ـ أيّ واحد من تعاريف الحركة لا يتنافىٰ مع وجود الحركة المتشابهة والمتباطئة ، لأنّ أقصىٰ ما يستفاد منها هو حصول فعليّة وكمال جديدين للمتحرّك ، وهذا المعنىٰ حاصل في الحركات المتشابهة والمتنازلة .

٩ ـ وقد يُستنبط من بعض تعاريف الحركة أنّ المتحرّك لا بدّ أن يصبح أكمل نتيجةً للحركة بحيث تكون حالته بعد الحركة أفضلَ من حالته قبلها .

١٠ ـ وعلى أساس هذا الاستنباط تُعتبر الحركة النزوليّة حركةً بالعرض ونتيجةً للحركة التكامليّة لموجود آخر .

١١ ـ أوّلاً : إنّ كون كلّ حركة نزوليّة مقارنة للحركة التكامليّة لموجود آخر أمرٌ ليس قابلاً للإثبات .

١٢ ـ ثانياً : إنّ كون الحركة الأخرى تكامليّة لا يؤدّي إلى نفي حقيقة الحركة عن السير النزوليّ ، فيبقىٰ هذا السؤال على حاله : ما هو مفهوم السير النزوليّ من وجهة النظر الفلسفيّة ؟ .

١٣ ـ ليس من الصحيح الاعتماد على بعض التعاريف لنفي الحركة غير التكامليّة ، وعلى فرض أن لا تكون التعاريف المذكورة شاملة للحركة النزوليّة فلا بدّ حينئذٍ من التردّد في صحّتها .

١٤ ـ يمكن تقديم تفسير لهذه التعاريف بحيث لا يستلزم نفي الحركة غير

التكامليّة ، وملخّصه أنّ لازم الحركة هو وصول المتحرّكِ إلى فعليّة جديدة وإن كان هذا ملازماً لفقدان فعليّة مساوية لها أو أكملَ منها . وأيضاً فإنّ كون الحركة ونتيجتها كمالاً لا يتنافىٰ مع فقدان الكمال المساوي له أو الأرفع منه .

١٥ ـ ولكنّه لا ضرورة أساساً للاعتماد على مفهوم القوّة والفعل أو مفهوم الكمال في تعريف الحركة ، وأجود تعريف هو « التغيّر التدريجيّ » .

١٦ ـ ليست كلّ حركة ناشئةً من الشعور والدافع حتّى يقال إنّ المتحرّك إذا لم يتكامل فإنّه لا يكون له دافع للحركة .

١٧ ـ وحتّى الموجود ذو الشعور والدافع قد يقوم بحركة بدافع اللذّة المستلزمة لفقدان كمال ذي قيمة .

١٨ ـ على أساس الحكمة الإلهيّة يمكن إثبات أنّ حركات العالم بمجموعها تؤدّي إلى كمالاتٍ أعظم ، لكن هذا المعنى لا يستلزم تكامل كلّ متحرّك نتيجةً للحركة .

١٩ ـ لا يمكن قبول كون كلّ حركة تكامليّةً إلّا بهذا المعنى وهو أنّه في كلّ حركة يتحقّق شخص جديد من الكمال (أمر وجوديّ) وإن كان مساوياً لشخص الكمال السابق أو أحطّ منه .

٢٠ ـ إنّ شبهة كون كلّ حركة تكامليّةً ناشئةٌ من التفسير الخاطىء لعلاقة القوّة والفعل .

الأسئلة

١ ـ لماذا لا يمكن تقسيم الحركة بلحاظ مقوّماتها ؟

٢ ـ ما هي التقسيمات التي يمكن أخذها بعين الاعتبار للحركة ؟ وما هي أهمّها ؟

٣ ـ بيِّن أقسام الحركة حسب تغيُّر السرعة أو عدم تغيُّرها ؟

٤ ـ كيف تنطبق تعاريف الحركة على الحركات المتشابهة والمتباطئة ؟

٥ ـ اشرح الدليل القائم على تكامل المتحرّك نتيجةً للحركة ، ثم انقده ، وبيِّن ما هو المنشأ الأصليّ لهذه الشبهة ؟

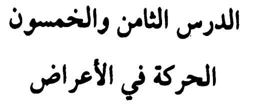
٦ ـ القائلون بكون كلّ حركة تكامليّةً كيف يفسّرون الحركة النزوليّة ؟

٧ ـ ما هي الإشكالات الواردة على هذا التفسير ؟

٨ ـ بأيّ معنى يمكن قبول كون كلّ حركة تكامليّة ؟

٩ ـ ما هو الدافع للحركة غير التكامليّة ؟

١٠ ـ لماذا لا تتنافى الحركات غير التكامليّة مع الحكمة الإلهيّة ؟



الدرس الثامن والخمسون

الحركة في الأعراض

وهو يشمل :

ـ مقدّمة

ـ الحركة المكانيّة

ـ الحركة الوضعيّة

ـ الحركة الكيفيّة

ـ الحركة الكميّة

مقدّمة :

إنّ الحركات التي يعرفها عامّة الناس هي الحركات المكانيّة والوضعيّة كالحركة الانتقاليّة للأرض حول الشمس ، وحركتها الوضعيّة حول محورها .

أمّا الفلاسفة فقد وسّعوا مفهوم الحركة ليشمل أيَّ لون من التغيير التدريجيّ وأثبتوا نوعين آخرين للحركة : أحدهما الحركة الكيفيّة ، مثل التغيير التدريجيّ للحالات والكيفيّات النفسانيّة ولون الأجسام وشكلها ، والآخر الحركة الكميّة مثل نموّ الشجرة تدريجيّاً وزيادة مقدارها ، وبهذه الصورة قسّموا الحركة بحسب المقولة التي تُنسب إليها إلى أربعة أقسام تُنسب كلّها إلى المقولات العرضيّة وهي : الحركة المكانيّة ، الحركة الوضعيّة ، الحركة الكيفيّة ، الحركة الكميّة .

ولم يكن الفلاسفة السابقون يجيزون الحركة في الجوهر ، ونُقل فقط عن بعض فلاسفة اليونان الأقدمين كلام يقبل التطبيق على الحركة في الجوهر . ومن بين الفلاسفة المسلمين تصدّى المرحوم صدر المتألّهين لتصحيح الحركة في الجوهر وأقام على وجودها أدلّةً متعدّدة ، ومنذ زمانه شاعت واشتهرت مسألة الحركة الجوهريّة بين الفلاسفة المسلمين .

ونحن هنا نقوم بدراسة الأقسام الأربعة للحركة العرضيّة ثمّ نبحث الحركة الجوهريّة بصورة مستقلّة .

الحركة المكانيّة :

كما أشرنا فإنّ أظهر الحركات المحسوسة هي الحركة المكانيّة التي موقعها مكان

الأجسام ، واعتبر الفلاسفة مقولة « الأين » مسافةً لها ، ولكنّه كما ذكرنا من قبلُ فإنَ مقولة « الأين » مثل سائر المقولات النسبيّة ليس لها ماهيّة نوعيّة ولا جنسيّة وإنّما هي مفهوم إضافيّ ونسبيّ يُنتزع من نسبة الشيء إلى المكان ، والمكان نفسه أيضاً من العوارض التحليليّة للإجسام وليس له ما بإزاءٍ عينيٌّ ، وفي الواقع فإنّ مكان أيّ شيء هو جزء من حجم كلّ العالم المادّي يؤخذ بعين الاعتبار مستقلاً ، لا أنّ له وجوداً منحازاً .

وعلى أيّ حال فالحركة المكانيّة إمّا أن تكون إراديّة مثل أن ينتقل الإنسان بإرادته من مكان إلى مكان آخر ، وإمّا أن تكون غير إراديّة مثل الحركات المكانيّة للأجسام الميّتة . وتنقسم الحركة غير الإراديّة بدورها إلى الحركة الطبيعيّة والقسريّة ، لأنّها تظهر بمقتضى طبيعة الشيء أو نتيجةً لقوّة قاسرة .

أمّا الحركة الإراديّة المستندة إلى نفس المريد فهي في الواقع فعل تسخيريّ لا يصدر من النفس من دون واسطة ، بل نفس الحيوان والإنسان تستخدم عاملاً طبيعيّاً لتحريك البدن أو جسم آخر ، إذن الفاعل القريب ومن دون واسطة للحركة الإراديّة هو الطبيعة .

ومن ناحية أُخرى فالحركة القسريّة أيضاً ـ سواء أكانت مستندة إلى « القاسر » كما أيّدناه نحن أم كانت مستندة إلى « المقصور » كما اختار ذلك أكثر الفلاسفة ـ تكون بالتالي صادرة من طبيعة الجسم .

إذن كلّ حركة تكون مستندة إلى الطبيعة ، وعلى هذا الأساس اعتبروا الطبيعة مبدأ فاعليّاً لحركة الأجسام . وبعبارة أُخرى : لكلّ حركة مبدأ سمّوه ميلاً[1] . وهو إمّا أن يكون من خواصّ طبيعة الجسم وإمّا أن يظهر بواسطة تأثير طبيعة أُخرى فيه .

وللفلاسفة الماضين بيانات حول مبدأ الميل في الأجسام المتحركّة أشرنا إلى بعضها في الدرس الثامن والثلاثين ، ولكنّ هذه البيانات مبنيّة على فرضيّات العلوم الطبيعيّة القديمة وهي لا تتفق مع النظريات العلميّة الحديثة . وبشكل عامّ يمكن القول إنّ حركة الأجسام لا تخرج عن إحدى حالتين : إمّا أن تكون من مقتضى طبيعة الموجود المتحرّك ، وفي هذه الصورة ما لم يوجد مانع فإنّها تستمرّ ، وإمّا أن يكون ذات الموجود

---

(١) ليرجع من أحبّ التفصيل حول « ميل المتحرّك » إلى الدرس الأربعين .

المتحرّك لا اقتضاء لها للحركة وإنّما هي تتحقّق نتيجةً لعامل خارجيّ وإذا كـان هذا العامل الخارجيّ لا اقتضاء له ذاتاً بالنسبة للحركة فإنّه سيكون له عامل آخرُ وبالتالي سوف ننتهي إلى عامل مادّي يقتضي الحركة ذاتاً ، ويقبل هذا العامل الانطباق على الشيء الذي يُسمّى في الفيزياء الحديثة بـ « الطاقة » ، فانتقال الطاقة إلى الأجسام هو الذي يؤدي إلى حركتها ، ولا بدّ من الالتفات إلى أنّ اعتبار هذا التطبيق متوقّف على اعتبار النظريّة العلميّة المتعلّقة بهذا الموضوع . أمّا وجود العامل الطبيعيّ الذي يقتضي الحركة ذاتاً فهي نظريّة فلسفيّة لا تؤثّر عليها صحّة أو سقم النظريّات العلميّة .

الحركة الوضعيّة :

كلّ ما ذكرناه في الحركة المكانيّة تقريباً صادق بالنسبة للحركة الوضعيّة أيضاً ، بل يمكن إرجاع الحركة الوضعيّة إلى الحركة المكانيّة ، لأنّه في الحركة الوضعيّة وإن كان مكان كلّ الجسم لا يتغيّر ، إلا أنّ أجزاء الجسم المتحرّك يحلّ بعضها في محلّ البعض الآخر تدريجياً ، فالجزء الواقع في الجهة اليمنىٰ مثلاً يذهب إلى الجهة اليسرىٰ ، أو الجزء الواقع في الأعلى يأتي إلى الأسفل .

والكلام حول كون « الوضع » مقولةً هو نظير ما مرّ في مقولة : « الأين » . وتقسيم الحركة الوضعيّة إلى إراديّة وغير إراديّـة هو مثـل تقسيم الحركـة المكانيّـة إلى هذين القسمين .

والملاحظة التي تستحقّ الاهتمام هي أنّ الفلاسفة لا يَعدّون الحركة الدوريّة من مقتضى الطبيعة ، ومثل هذا يقال في الفيزياء الحديثة حيث يؤكّدون على أنّ الحركة في غير الخطّ المستقيم تكون حاصلَ جمع عدّة قوًى .

والرأي الأخير في مثل هذه المسائل هو للعلوم التجريبيّة .

الحركة الكيفيّة :

المقولة الثالثة التي أُثبتت فيها الحركة هي مقولة الكيف ، وبالالتفات إلى أنواعها يمكن الأخذ بعين الاعتبار أقساماً أكثرَ جزئيّةً للحركة الكيفيّة ، مثل الحركة في الكيف النفساني ، والحركـة في الكيفيّات المحسـوسة ، والحـركة في الكيفيـات المختصة بالكميات والحركة في الكيف الاستعداديّ .

أمّا الحركة في الكيف النفسانيّ فهي من أشدّ أقسام الحركة الكيفيّة قطعيّةً بل هي

أكثر أنواع الحركة يقيناً ، لأنّها تُدرَك بالعلم الحضوريّ الذي لا يقبل الخطأ . فمثلاً كلّ واحد منّا يُدرك في أعماقه أنّه يحبّ شيئاً في بعض الأحيان ثمّ يشتدّ حبّه له تدريجيّاً ، أو أنّه يكره شيئاً وينفر منه ثمّ تشتدّ كراهته له ، أو بالعكس . فقد تنتابه حالة غضب شديدة ثمّ تتناقص تدريجيّاً ، أو تسيطر عليه حالة انبساط وفرح ثمّ تذهب تدريجياً . فهذه التغييرات التدريجيّة تُعدّ حركةً من وجهة النظر الفلسفيّة .

ونظير هذه الحركات يمكن أخذها بعين الاعتبار في الكيفيّات المحسوسة من قبيل الألوان ، ولكنّنا نعلم أنّ حقيقة اللون وكيفيّة شدّته وضعفه لا تزال إلى الآن محلّ بحث وخلاف بين علماء الفيزياء ، ولهذا لا يصبح وجود هذا القسم من الحركة يقينيّاً بمستوى اليقين الموجود في القسم السابق .

والقسم الثالث من الحركة الكيفية هي الحركة في الأشكال ، كما إذا كان رأسا خيطٍ واقعين على امتداد خطّ مستقيم ثمّ نقرّب أحدهما نحو الآخر بحيث يصبح في حالة انحناء ، فهنا سطحه المستوي وخطّه المستقيم (إن كان له خطّ بالفعل) يظهر تدريجياً بصورة المنحني . ولكنّ هذا التبدّل إن كان تدريجيّاً في الواقع فهو تابع للحركة الوضعيّة لنفس الخيط أو للحركة المكانيّة لأجزائه .

ويمكن اعتبار اشتداد وتباطؤ كلّ حركة مصداقاً آخر من مصاديق هذا اللون من الحركة الكيفيّة ، من جهة كونها كيفيّة مختصّة بكميّة سرعتها كما أوضحنا ذلك في الدرس السابق .

القسم الرابع من الحركة الكيفيّة هي الحركة في الكيف الاستعداديّ وشدّتها وضعفها تدريجياً . ولكنّه قد اتّضح في الدرس الثامن والأربعين أنّ مفهوم الاستعداد هو من قبيل المفاهيم الانتزاعيّة ، حيث يتمّ انتزاعه من كثرة أو قلّة شروط تحقّق الظاهرة . وبناءً على هذا إذا كان تحقّق تلك الشروط تدريجيّاً في الواقع فإنّه يمكن عدُّ الحركة في الكيف الاستعداديّ مفهوماً منتزعاً من عدة حركات ، وكذا إذا فرضنا أنّ تحقّق الظاهرة منوط بشرط واحد وهذا الشرط في الواقع يحصل بصورة تدريجيّة فإنّه يمكن اعتبار الحركة في الكيف الاستعداديّ في مثل هذا المورد مفهوماً منتزعاً من حركة ذلك الشرط .

الحركة الكميّة :

إنّ الحركة في مقولة الكمّ إمّا أن تُفرض في الكمّ المنفصل والعدد ، وإمّا في

الكم المتصل ومقدار الجسم المتحرّك . أمّا العدد فعلاوة على كونه ليس له وجود حقيقيّ فإنّه لا معنىٰ للتغيير التدريجيّ فيه ، لأنّ التغيير في العدد لا يحصل إلّا بواسطة زيادة أو نقيصة رقم أو أرقام ، وهذه الزيادة وتلك النقيصة تتمّ بصورة دفعيّة وإن كانت في بعض الأحيان تتوقّف على مقدّمات تدريجيّة وحركات مكانيّة .

وأما الحركة في الكمّ المتّصل فإذا فُرضت في الخَط فإنّ تغيّراته تابعة لتغيّرات السطح ، وتغيُّر السطح بدوره تابع لتغيّر الحجم ، فما دام حجم شيء لم يزد ولم ينقص فإنّ مقدار سطوحه وخطوطه لا تزداد ولا تنقص . وزيادة الحجم إمّا أن تحصل نتيجةً لضمّ جسم آخر إليه وإمّا بواسطة انبساط وامتداد أجزائه . وكذا نقصان حجم الجسم فإنّه إمّا أن يحصل نتيجةً لانفصال جزء منه وإمّا بضغط أجزائه .

والتغيير الذي يتمّ نتيجةً للتحليل والتركيب والاتّصال والانفصال فهو عادةً يكون تغييراً دفعيّاً وإن كانت مقدّماته تتحقّق تدريجيًا ، ولكنّه يمكن الأخذ بعين الاعتبار موردا للتحليل والتركيب التدريجيّ بهذه الصورة وهي مثلاً إذا فرضنا وجود مايعَينِ لكلّ منهما وحدة شخصيّة حقيقيّة ثمّ نسكب أحدهما على الآخر تدريجيّاً بحيث يمتزجان تدريجيّاً ويصبحان مايعاً واحداً . إلّا أنه لمّا كان كلّ مايعٍ مركّباً من جُزيئات لا عدّ لها فإنّ إثبات الوحدة الشخصيّة لكلّ مايع مفروض وكذا للمجموع المركّب منهما يصبح أمراً عسيراً جدّاً . وفي الحقيقة فإن مثل هذا التحليل والتركيب هو مجموعة من الاتّصالات والانفصالات الآنيّة التي تظهر بعد الحركة المكانيّة للأجزاء .

أمّا زيادة ونقصان حجم الجسم نتيجةً لتمدّد أو ضغط أجزائه فهو في الواقع تعبيرٌ آخرُ عن الحركات المكانيّة والوضعيّة لجزيئاته وذرّاته ، فمثلاً عندما يغلي الماء ويتبدّل إلى بخار فإنّ حجمه يزداد ، ولكنّ هذه الزيادة في الحجم ـ كما أثبت ذلك الفيزيائيّون ـ ليست شيئاً سوى تباعد جزيئات الماء عن بعضها ، وكذا تحوّل البخار إلى ماء ، والغاز إلى مايع ، فإنّه ليس شيئاً سوىٰ تقاربها إلى بعضها .

ومس هنا اعتبروا نموَّ النباتات والحيوانات هو المصداق الواضح للحركة الكميّة ، وإن كان يحصل بضمّ أجسام أُخرىٰ كالماء والمواد الغذائيّة ، إلّا أنّه لكلّ واحد منها ـ حسب الفرض ـ صورةٌ نوعيّة واحدة ، ومقدارها يزداد تدريجيّاً .

ولكنّه يبدو لنا أنّ إثبات الحركة الكميّة الحقيقيّة في مثل هذه الموارد صعبٌ أيضاً ، لأنّه لا شكّ في أنّ نموّ النبات يحصل نتيجةً لانضمام مواد خارجيّة تنتقل من

الخارج إلى أعماقه بحركة مكانيّة ، واتّصال وانفصالُ أجزائه يتمّ بصورة دفعيّة ، كما إذا كان جسمان يتحرّك كلٌ منهما نحوَ الآخر أو أحدهما فحسبُ يتحرّك نحو الآخر ، فهما وإن كانا يتقاربان تدريجيّاً إلاّ أنّ اتّصالها يتمّ في « آن » واحد ومن دون فاصلة زمنيّة .

وبعد استقرار أجزاء جديدة في محلّها وإن كانت الأفعال والانفعالات الكيميائيّة والفسيولوجية تتمّ فيها تدريجيّاً إلاّ أنّه لا يوجد دليل على أن الصورة النوعيّة للشجرة أو الحيوان تتّسع تدريجيّاً حتى تشمل الجزء الجديد ، ويبقىٰ مجال لمثل هذا الاحتمال وهو أنّ تبدُّل الكميّة السابقة إلى كميّة جديدة يكون بصورة دفعيّة ومن قبيل الكون والفساد ، وليس بصورة تدريجيّة ومن قبيل الحركة في الكميّة .

والحاصل : أنّ إثبات الحركة في الكميّة أصعب بمراتب من سائر أقسام الحركة ، ويبقىٰ هذا الاحتمال وهو أنّ ما يُسمى بالحركة في الكميّة هو في الواقع مجموعة من الحركات المكانيّة والاتّصالات والانفصالات الآنيّة أو عدّة من الكون والفساد الدفعيّ .

خلاصة القول

١ ـ إنّ الحركة المكانيّة أكثر أنواع الحركة محسوسيّة ، ويعدّ الفلاسفة مقولة « الأين » مسافةً لها ، ولكنّه لا بدّ من الالتفات إلى أن مفهوم « الأين » هو ـ مثل سائر المفاهيم النسبية ـ ليس من قبيل المفاهيم الماهويّة ، وكذا المكان فإنّه من العوارض التحليليّة لوجود الجسم .

٢ ـ يمكن تقسيم الحركة المكانيّة إلى الإراديّة وغير الإراديّة ، والحركة غير الإراديّة إلى الطبيعيّة والقسريّة . ولكنّ الفلاسفة اعتبروا الطبيعة هي الفاعل القريب في جميع هذه الأقسام .

٣ ـ يمكن القول بشكل عامّ : إنّ الحركة إمّا أن تكون مقتضى ذات الموجود المتحرّك ، وإمّا أن تحصل نتيجةَ عامل خارجيّ ، ولا بدّ حينئذٍ أن تنتهي إلى عامل يقتضي الحركة ذاتاً . ويمكن عدُّ الطاقة مصداقاً لهذا العامل .

٤ ـ الحركة الوضعيّة هي في الواقع نفس الحركة المكانيّة للأجزاء المتحرّك وحلول بعضها محلَّ البعض الآخر ، ولهذا تثبت لها جميع أحكام الحركة المكانيّة

٥ ـ إنّ الفلاسفة لا يعتبرون الحركة الدورية من مقتضىٰ الطبيعة ، والفيزيائيّون يعدّون الحركة في غير الخطّ المستقيم حاصل عدّة قوىٰ .

٦ ـ إنّ الحركة الكيفيّة يمكن تقسيمها ـ حسب أقسام الكيف ـ إلى أربعة أقسام جزئيّة .

٧ ـ تُعتبر الحركة في الكيف النفسانيّ أكثر أنواع الحركة يقينيّة لأنّها تُدرَك بالعلم الحضوريّ .

٨ ـ الحركة في الكيفيّات المحسوسة تحتاج إلى البراهين التجريبيّة .

٩ ـ الحركة في الأشكال الهندسيّة وكيفيّة الخطّ والسطح والحجم تكون تابعة للحركة الوضعيّة والمكانيّة للأجسام .

١٠ ـ إنّ اشتداد وتباطؤ الحركات يمكن اعتبارهما لوناً من الحركة في الكيفيّة المختّصة بالكمّ ، من جهة أنّها تُنسب إلى كميّة السرعة .

١١ ـ الحركة في الكيف الاستعداديّ ليست حركة حقيقيّة لأنّها ليس لها ما بإزاءٍ عينيٌّ . إلاّ أنّها فيما إذا كان لها منشأ انتزاع يتحّقق في الواقع تدريجيّاً فإنه يمكن عدّ الحركة في الكيف الاستعداديّ تعبيراً عن حصوله التدريجيّ .

١٢ ـ تكون التغيّرات في العدد دفعيّة ، ولا معنىٰ للحركة فيها .

١٣ ـ تغيّرات الخطوط والسطوح تكون تابعة لتغيّرات الحجم .

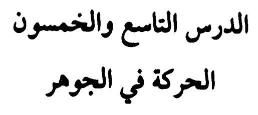
١٤ ـ إذا كان تغيّر الحجم نتيجةً للتحليل والتركيب فسيكون في الواقع دفعيّاً وإن كان يبدو في النظرة السطحيّة أنّه أمرٌ تدريجيّ .

١٥ ـ إذا كان تغيّر الحجم يحصل نتيجةً لاتساع أو ضغط الأجزاء ومن دون انضمام جزء أو انفكاك جزء فإنّه يصبح منوطاً بالحركة المكانيّة للأجزاء .

١٦ ـ يَعدّ الفلاسفة نموَّ النباتات والحيوانات المصداق الواضح للحركة الكميّة ، حيث يحصل بعد الحركة المكانيّة للأجزاء الجديدة والتحوّلات الكيفيّة فيها . وأمّا إثبات أنّ الصور النوعيّة تتّسع في الكمّ تدريجيّاً فهو أمرٌ يتوقّف على البرهان .

الأسئلة

١ - بيِّن رأي الفلاسفة في أنواع الحركة .
٢ - اشرح موقعَ ومسافةَ الحركة المكانيّة .
٣ - ما هو دور العامل الطبيعيّ في الحركات قسرية؟ لماذا؟
٤ - أيمكن عدُّ جميع الحركات الإراديّة والقسريّة ؟
٥ - ما هو رأي الفلاسفة والفيزيائيّين في الحركة الدوريّة ؟
٦ - اشرح الحركة الوضعيّة وموقعها .
٧ - بيِّن أقسام الحركة الكيفيّة .
٨ - كيف يمكن تفسير الحركة في الكيف الاستعداديّ ؟
٩ - ما هي الحركة الكميّة ؟ وما هو عدد الصور التي تُتصوّر لها ؟
١٠ - في أيّة صورة يمكن اعتبار نموّ النباتات حركةً في الكميّة ؟



الدرس التاسع والخمسون

الحركة في الجوهر

وهو يشمل :

- مقدّمة
- شبهة المنكرين للحركة في الجوهر
- حلّ هذه الشبهة
- أدلّة وجود الحركة في الجوهر

مقدّمة :

كما مرّت الإشارة إليه فإنّ الفلاسفة السابقين ـ أعمٌ من المشّائين والإشراقيّين ـ كانوا يعدّون الحركة مختصّةً بالأعراض ، ولم يكتفوا بعدم إثبات الحركة في الجوهر وإنّما كانوا يعتبرونها أمراً مستحيلاً . ولم نجد بين فلاسفة اليونان القديمة من يتناول بصراحةٍ الحركةَ في الجوهر ويُثبتها . وقد نُقل كلام عن « هراقليطوس » فحسبُ يمكن تطبيقه على الحركة الجوهريّة ، والحدّ الأقصى هو أنّه يمكن أيضاً نسبة الميل للحركة الجوهريّة إلى فلاسفة وعلماء اللاهوت المسيحيّين القائلين بالخلق المستمرّ الذي يتعلّق دائماً بأشياءَ جديدة . أمّا الذي تناول هذه المسألة بصراحة وأصرّ على إثباتها بشجاعة على خلاف سائر فلاسفة العالم المشهورين فهو الفيلسوف الإسلاميّ العظيم صدر المتألمين .

ونحن هنا نتناول في البدء بيان شبهة المنكرين للحركة في الجوهر وحلّها ثمّ نعرّج على نظريّة صدر المتألّهين ونشفعها بالإدلّة التي أقامها لإثباتها .

شبهة المنكرين للحركة في الجوهر :

إنّ كلام الذين يتصوّرون الحركة في الجوهر مستحيلةً يدور حول هذا المحور وهو أنّ من لوازم بل من مقوّمات كلّ حركة هو وجود المتحرّك ، وحسب الإصطلاح « موضوع الحركة » ، كما إذا قلنا إنّ الكرة الأرضيّة تدور حول نفسها وحول الشمس أو إن التفّاحة تتحوّل من اللون الأخضر إلى الأصفر ثمّ إلى الأحمر ، أو إنّ فَسيلَ الشجرة أو طفل الحيوان والإنسان ينمو وينضج ، فإنه في جميع هذه الموارد توجد ذاتٌ ثابتة تتغيّر

تدريجيّاً صفاتُها وحالاتُها . وأمّا إذا قلنا إنّ نفس الذات أيضاً لاثبات لها وكما أنّ صفاتها وأعراضها تتغيّر فجوهرها متغيّر كذلك فإلىٰ أيّ شيء ننسب هذا التغيّر ؟ وبعبارة أخرىٰ : فالحركة في الجوهر سوف تكون حركةً من دون متحرّك وصفةً بلا موصوف ، ومثل هذا الأمر غير معقول .

حلّ هذه الشبهة :

إنّ منشأ هذه الشبهة هو قصور في التحليل الذي قدّموه حول الحركة ، وبالتالي اعتبرها البعض ـ بوعي منهم مثل شيخ الإشراق أو بلا وعي مثل البعض الآخر ـ من الأعراض الخارجيّة ، ولهذا رأوا من الضروريّ وجودَ موضوع وموصوف عينيّ ومستقلّ لها حيث يبقىٰ ثابتاً خلال الحركة وتُنسب الحركة والتغيّر إليه بعنوان أنّها عرض وصفة له .

ولكنّه كما اتّضح لنا من قبلُ فإنّ الحركة لست سوىٰ سيلان وجود الجوهر والعرض وليست هي عرضاً إلى جانب سائر الأعراض . وبعبارة أخرىٰ : إنّ مفهوم الجركة ليس من قبيل المفاهيم الماهويّة وإنّما هو من قبيل المعقولات الثانية الفلسفيّة . وبعبارة ثالثة : الحركة هي من العوارض التحليليّة للوجود ، وليست هي من الأعراض الخارجيّة للموجودات . ومثل هذا المفهوم لا يحتاج إلى موضوع بالمعنىٰ الذي يتمّ إثباته للأعراض ، ويمكننا اعتبار منشأ انتزاعه الذي هو نفس الوجود الجوهريّ أو العرضيّ السيّال موضوعاً له بالمعنى الذي يُنسب فيه الموضوع إلى العوارض التحليليّة ، أي ذلك الموضوع الذي يكون وجوده الخارجيّ عين العارض ، ويستحيل انفكاكهما إلاّ في ظرف تحليل الذهن .

وبناءً على هذا إذا قلنا « هناك جوهر يتغيّر » فكأنّنا قلنا « لون التفّاحة (وليس نفس التفّاحة) يتغيّر » ، ومن الواضح أنّه لا يوجد لون ثابت أثناءَ تحوّل اللون حتّى يُنسب إليه التحوّل . وحتّى الموضوع المستقلّ الذي يُنسب إلى الحركات العرضيّة فإنّه بلحاظ كونه عرضاً وليس بلحاظ كونه حركةً ، ومن هنا حتّى إذا كانت الأعراض ساكنةً فإنّها ستكون بحاجة إلى موضوع ، كما أنّ لون التفّاحة سواء أكان ثابتاً أم في حالة تغيير فهو بحاجة إلى نفس التفّاحة .

والحاصل : أنّ الحركة والثبات هما من الصفات التحليليّة للوجود السيّال والثابت ، ومثل هذه الأوصاف لا تحتاج إلى موصوف عينيّ مستقلّ عن الوصف ، فكما

أنّ وصف الثبات ليس عرضاً يعرض الموجود في الخارج بحيث يكون ذلك الموجود متّصفاً بعدم الثبات إذا قطعنا النظر عن عروضه فكذا وصف الحركة فإنّه ليس عرضاً خارجيّاً يعرض وجوداً معيّناً بحيث يكون متصفاً بالثبات وعدم الحركة إذا صرفنا النظر عن عروضه . وحسب التعبير الاصطلاحيّ فإنّ العوارض التحليليّة ليست بحاجة إلى موضوع مستقلّ وإنّما يكون وجودها عينَ وجود معروضها .

ومن المناسب أن نشير ها هنا إلى ملاحظة ظريفة وهي أنّه بناءً على القول بأصالة الوجود لا بدّ من نسبة الحركة إلى الوجود بعنوان كونها من العوارض التحليليّة » له ، وتصبح نسبتِها إلى ماهيّة الجوهر أو العرض نسبةً بالعرض .

أدلّة وجود الحركة في الجوهر :

استدل المرحوم صدر المتألّهين لإثبات الحركة الجوهرّية بثلاث صور :

١ ـ إنّ أوّل دليل له على الحركة الجوهريّة يتكوّن من مقدمتين : إحداهما أنّ التحوّلات العرضيّة معلولة لطبيعتها الجوهريّة ، والمقدّمة الثانية أنّ العلّة الطبيعيّة للحركة لا بدّ أن تكون متحرّكة . والنتيجة هي أنّ الجوهر الذي يعتبر علّةً للحركات العرضيّة لا بدّ أن يكون متحرّكاً[١] .

أمّا المقدّمة الأُولى فهي تتضمّن نفس ذلك الأصل المعروف الذي أشرنا إليه في الدرس الماضي ، وهو أنّ الفاعل القريب وبلا واسطة لجميع الحركات هو الطبيعة ، وأيّ حركة فإنّه لا يمكن نسبتها بصورة مباشرة إلى الفاعل المجرّد .

وأمّا المقدّمة الثانية فيمكننا توضيحها وتبيينها بهذه الصورة : وهي أنّ العلّة القريبة وبلا واسطة للمعلول إذا كانت أمراً ثابتاً فستكون بنتجتها أمراً ثابتاً أيضاً ، ولتقريب هذا الموضوع إلى الذهن نستعين بهذا المثال : وهو إذا كان هناك مصباح ثابتاً في مكان معيّن فإنّ ضوءه يشعّ إلى حدود خاصّة ، وأمّا إذا كان المصباح متحرّكاً فإنّ إضاءته تتّسع تدريجيّاً وتحتلّ مواقعَ جديدةً . إذن جريان الأعراض المتحرّكة التي تتقدّم على مرّ الزمان علامة على أن علّتها جارية معها .

وقد يسأل البعض : إنّ الطبيعة الجوهريّة إذا كانت متحرّكة ذاتاً إذن لماذا تكون

(١) راجع الأسفار : ج ٣ ، ص ٦١ ـ ٦٤ .

أحياناً معلولاتُها التي هي الأعراض ساكنةً وبلا تحرّك ؟ ولماذا لا يمكن عدّ سكون الأعراض دليلاً على سكون الطبيعة الجوهريّة ؟

ويمكن الجواب على هذا السؤال بهذا الشكل ، وهو أنّ الطبيعة الجوهريّة ليست علّة تامّة للحركة وإنّما تأثيرها منوط بشروط خاصّة فإذا توفّرت فإنّ الحركات العرضيّة تتحقّق أيضاً ، والحركة فعلٌ يحتاج إلى فاعل طبيعيّ وإن كان فاعلها ليس علّة تامّة لتحقّقها ، وذلك على العكس من السكون فهو أمرٌ عدميٌّ (عدم ملكة الحركة) ولا يمكن اعتباره فعلاً يحتاج إلى فاعل .

ومن ناحية أخرى قد يسأل البعض : إنّ القائلين بالحركة الجوهريّة مضطرّون أيضاً لنسبة الحركة في الجوهر إلى فاعل مجرّد وهو ثابت لا يقبل التغيّر ولا الحركة ، إذن لماذا لا يصحّحون استناد الحركات العرضيّة إلى الجوهر الثابت ؟

والجواب هو أنّ الحركة الجوهريّة عين وجود الجوهر ولا تحتاج إلاّ إلى فاعل إلهيّ مانح للوجود ، وإيجاد الجوهر هو بعينه إيجاد الحركة الجوهريّة ، إلاّ أنّ إيجاد الجوهر ليس عين إيجاد الأعراض والحركات العرضيّة ، ولهذا السبب تُنسب إلى الطبيعة الجوهريّة وتُعتبر فعلاً لها ، ومثل هذا الفعل يحتاج إلى فاعل طبيعيّ ، ويكون تغيُّره علامةً على تغيُّر فاعله .

ويمكن أن يُطرح حول هذا الدليل إشكالٌ آخر دقيق ، حيث يكون الجواب عليه ليس بسهولة الجواب على الإشكالين السابقين . وهو أنّ الحركة ـ كما بيّن ذلك صدر المتألّهين نفسه ـ ليس لها ما بإزاء عينيٌّ مستقلّ عن منشأ انتزاعها أي الوجود الجوهريّ أو العرضيّ السيّال ، إذن سواء أُفرضت الحركة في الجوهر أم في العرض فإنّها ستكون عينَ وجوده ، وعلّتها أيضاً نفس علّة وجود الجوهر أو العرض . إذن ما المانع من نسبة الوجود السيّال للعرض مباشرةً إلى الفاعل الإلهيّ الذي هو وراء الطبيعة ويصبح دورُ الجوهر في تحقّقه نظيرَ دور المادّة في تحقّق الصورة ، لا بعنوان أنّه علّة فاعليّة ؟ وإذا كان مثل هذا الفرض صحيحاً فإنّه لا يمكن الاستدلال عندئذٍ على الحركة في الجوهر عن طريق فاعليّة الجوهر للأعراض وحركاتها ، وفي الواقع فإنّ هذا الإشكال يعود إلى الشّك في المقدّمة الأولى .

ولكنّ هذا الدليل نافع على الأقل كبيان جدليّ في مقابل القائلين بفاعليّة الطبيعة الجوهريّة للأعراض وحركاتها مع إنكارهم للحركة الجوهريّة .

٢ ـ إنّ الدليل الثاني أيضاً يتكوّن من مقدّمتين : إحداهما أنّ الأعراض ليس لها وجود مستقلّ عن موضوعاتها بل هي في الواقع من شؤون وجود الجوهر . والمقدّمة الثانية هي أنّ كلّ تغيير يطرأ على شؤون أحد الموجودات فهو يُعتبر تغيّراً له وعلامةً على تغّيره الباطنيّ والذاتيّ . والنتيجة هي أنّ الحركات العرضيّة تشكّل علاماتٍ على تغيُّر الوجود الجوهريّ .

يقول صدر المتألّهين في توضيح هذا الدليل ما معناه : إنّ لكلّ موجود جسمانيّ وجوداً واحداً وهو متشخّص ومتعيّن بذاته (كما بيّنا ذلك في الدرس الخامس والعشرين) ، وأعراض كلّ موجود إنّما هي تجلّيات وأشعّة لوجوده حيث يمكن عدّها « علاماتٍ على تشخّصه » ، وليست هي علّة لتشخصه . وبناءً على هذا يصبح تغيُّر هذه العلامات علامةً على تغيُّر صاحب العلامة ، إذن حركة الأعراض تغدو علامة على حركة الوجود الجوهريّ[1] .

ويلاحظ في هذا الدليل عدم اعتماده على كون الحركات العرضيّة معلولةً للطبيعة الجوهريّة ، وإنّما اعتُبرت الأعراض فيه تجلّياتٍ وشؤوناً لوجود الجوهر . ويمكن قبول هذا الأمر في مورد الكمّيات المتّصلة ، لأنّ أبعاد وامتدادات الموجود الجسمانيّ ليست شيئاً سوى كونها وجوهاً له كما أوضحنا ذلك في الدرس السابع والأربعين . ويمكن أن نُجري ذلك أيضاً في مورد الكيفيّات المختصّة بالكميّات مثل الأشكال الهندسيّة .

أمّا المقولات النسبيّة فهي كما قلنا مراراً إنّها مفاهيم انتزاعيّة ، ومنشأ انتزاع بعضها فحسبُ ـ من قبيل الزمان والمكان ـ يمكن عدُّه من شؤون وجود الجوهر ، وهي تعود بالتالي إلى الكميّات المتّصلة . وأمّا الكيفيّات من قبيل الكيفيّات النفسانيّة والتي هي « أعراض خارجيّة » بالمعنىٰ الدقيق للكلمة فهي وإن كانت تُعتبر ـ بأحد المعاني ـ تجلّيَاتٍ للنفس ، ولكن وجودها ليس عين وجود النفس ، وإنّما لها لون اتّحاد (وليس وحدة) مع النفس . ومن هنا يصبح جريان هذا الدليل في مثل هذه الأعراض أمراً عسيراً .

٣ ـ الدليل الثالث لصدر المتألّهين على وجود الحركة في الجوهر هو الدليل الذي يتمّ الحصول عليه من معرفة حقيقة الزمان بعنوان كونه بُعداً سيّالاً ومتصرّماً من

---

(١) راجع الأسفار: ج ٣، ص ٦١ ـ ٦٤ .

أبعاد الموجودات الماديّة ، وشكله المنطقيّ بهذه الصورة :

كلّ موجود ماديّ فهو متّصف بالزمان وله بُعدٌ زمانيٌّ ، وكلّ موجود يتميّز ببُعد زمانيّ يكون تدريجيَّ الوجود . والنتيجة هي أنّ وجود الجوهر الماديّ تدريجيّ ، أي انّ له حركة .

أمّا المقدّمة الأولىٰ فقد أوضحناها خلال الدرس الثالث والأربعين ، وحاصل بيانها هو أنّ الزمان امتداد متصرّم للموجودات الجسمانيّة ، وليس ظرفاً مستقلاً تحتلّه الأجسام . ولو لم يكن للظواهر الماديّة مثل هذا الامتداد المتصرّم لما كانت قابلة للقياس بالمقاييس الزمانيّة كالساعة واليوم والشهر والسنّة ، كما أنّها لو لم تكن ذات امتدادات مكانيّة ومقادير هندسيةً لما كانت قابلة للقياس بمقاييس الطول والسطح والحجم . وأساساً فإنّ قياس كلّ شيء بمقياس خاصّ علامةٌ على السنخيّة بينهما ، ولهذا فإنّه لا يمكن إطلاقاً معرفة وزن شيء بمقياس الطول ، ولا بالعكس ، أي لا يمكن معرفة طول شيء بمقياس الوزن ، وهذا هو السبب في أنّ المجرّدات التامّة ليس لها عمر زمانيٌّ ، ولا يمكن اعتبارها متقدّمة بالزمان على حادثة ولا متأخّرة عنها ، وذلك لأنّ وجودها الثابت ليس له سنخيّة مع الامتداد المتصرّم والمتجدّد للزمان .

وأمّا المقدّمة الثانية فإنّه يمكن توضيحها بهذا البيان ، وهو أنّ الزمان أمرٌ متصرّم ، وأجزاؤه التي هي بالقوّة توجَد بصورة متعاقبة ، فما لم يمض منه جزء فإنّ الجزء الآخر لا يتحقّق ، وفي نفس الوقت فإنّ لمجموع أجزائه التي هي بالقوّة وجوداً واحداً . وبالالتفات إلى حقيقة الزمان يمكننا أن نعرف بسهولة أنّ كلّ موجود يتمتّع في ذاته بمثل هذا الامتداد فإن وجوده يكون تدريجيَّ الحصول وتصبح له أجزاءٌ ممتدّة على بساط الزمان ، ويغدو امتداده الزمانيُّ قابلاً للتقسيم إلى أجزاء بالقوّة متعاقبة بحيث لا يجتمع أبداً جزءان زمانيّان منها مع بعضهما ، فما لم يمرّ واحد منها وينعدم فإنّ الجزء الآخر منه لا يوجد .

وبالنظر إلى هاتين المقدّمتين يُستنتج أنّ وجود الجوهر الجسمانيّ وجودٌ تدريجيٌّ ومتصرّمٌ ومتجدّد ، وهذا هو معنى الحركة في الجوهر .

يقول صدر المتألهين في توضيحه لهذا الدليل ما معناه : كما أنّ للجوهر الماديّ مقادير هندسيّةً وأبعاداً مكانيّـة فإنّ له أيضاً كميّةً متصلّة أُخرى تُسمّى الزمان (وهي تشكّل البُعد الرابع له) ، وكما أنّ امتداداته الدفعيّة الحصول تعتبر من الأوصاف الذاتيّة لوجوده

وليس لها وجود منحاز عن وجود الجوهر المادّي ، فكذا امتداده التدريجيّ الحصول فإنّه وصف ذاتيّ له ولا يقبل الانفكاك عنه . وكما أنّ الهويّة الشخصيّة لكلّ جوهر جسمانيّ لا تتحقّق من دون الأبعاد الهندسيّة فإنّها لا تتحقّق أيضاً من دون البُعد الزمانيّ ، ولا يمكن فرض أيّ موجود جسمانيّ بحيث يكون منسلخاً عن الزمان ، وبالتالي فإنّ نسبته إلى جميع الأزمنة تكون على السواء . إذن الزمان مقوّم لوجود أيّ جوهر جسمانيّ ، ولازم ذلك أن يصبح وجود كلّ جوهر جسمانيّ تدريجيَّ الحصول ، وأن توجد أجزاؤه التي هي بالقوّة متعاقبةً ومتجدّدة[1] .

ويُعدّ هذا الدليل من أتقن الأدلّة القائمة على الحركة الجوهريّة ، ولا يخطر في بالنا أيُّ إشكال عليه .

خلاصة القول

١ ـ استدلّ مُنكرو الحركة في الجوهر بأنّه من اللازم وجود موضوع ثابت لكلّ حركة ، ولكنّه لا يمكن الأخذ بعين الاعتبار مثل هذا الموضوع للحركة في الجوهر .

٢ ـ والجواب هو أنّ الموضوع بالمعنىٰ الذي يستعمل في مورد الأعراض يختصّ بوجود العرض ، ومثل هذا الموضوع ليس ضرورياً للحركة لأنّ الحركة ليست من قبيل الأعراض الخارجيّة .

٣ ـ إنّ الحركة من العوارض التحليليّة لـ « الوجود » ، وتُنسب بالعرض إلى ماهيّة الجوهر أو الأعراض .

٤ ـ أوّلُ دليل على وجود الحركة في الجوهر هو أنّ تغيّرات الأعراض معلولةٌ لطبيعتها الجوهريّة ، والفاعل الطبيعيُّ لهذه التغيّرات لا بدّ أن يكون متغيّراً مثلها ، إذن الطبيعة الجوهريّة التي تُعتبر الفاعل الطبيعيَّ للحركات العرضيّة لا بدّ أن تكون متحرّكة .

٥ ـ إنّ الطبيعة الجوهريّة ليست علّة تامّة للحركات العرضيّة ، ولهذا فإنّ الأعراض ليست دائماً في حالة تغيّر . وأمّا سكون الأعراض فهو أمرٌ عدميٌّ ولا يحتاج إلى فاعل .

---

(١) راجع الأسفار : ج ٣ ، ص ١٠٣ . وص ١١٥ ـ ١١٨ ، وج ٧ ، ص ٢٩٠ ـ ٢٩٥ .

٦ ـ إنّ الحركة الجوهريّة هي عين وجود الجوهر ولا تحتاج إلى فاعل طبيعيّ ، وهي بحاجة إلى علّة مانحة للوجود فحسبُ ، وذلك علىٰ العكس من الحركات العرضيّة فإنّها تحتاج إلى فاعل طبيعيّ أيضاً .

٧ ـ ولعلّه يمكن القول إنّ الطبيعة الجوهريّة إنّما تحتاج إليها الأعراض والحركات العرضيّة التي هي عين وجودها بعنوان أنّها « موضوع » لها لا بعنوان كونها علّة فاعليّة لها .

٨ ـ الدليل الثاني على وجود الحركة في الجوهر هو أنّ الأعراض من شؤون وجود الجوهر وعلاماتٌ على تشخّصه ، وتحوّلها يصبح علامةً على التحوّل في ذات الجوهر .

٩ ـ إنّ هذا الدليل يكون واضحاً في مورد العوارض التحليليّة مثل الكميّات ولوازمها، ولكنّه قابل للمناقشة في مورد الأعراض الخارجيّة كالكيفيّات النفسانيّة والكيفيّات المحسوسة، لأنّه لا يمكن إثبات وحدة وجودها مع موضوعاتها.

١٠ ـ ثالث الأدلة وأتقنها على وجود الحركة الجوهريّة هو أنّ كلّ موجود جسمانيّ فله بُعدٌ وامتدادٌ متصرّمٌ وأجزاء موزّعة على بساط الزمان فما لم ينعدم جزء بالقوّة منها فإنّ الجزء الآخر لا يوجَد ، وهذا هو معنى الحركة في الجوهر .

الأسئلة

١ ـ ما هو الدليل الذي يقدّمه المنكرون للحركة الجوهريّة على نفي الحركة في الجوهر ؟

٢ ـ ما هو منشأ هذه الشبهة ؟ وكيف يمكن حلّها ؟

٣ ـ ما هو الفرق بين الأعراض الخارجيّة والعوارض التحليليّة ؟

٤ ـ أيمكن عدّ الحركة من عوارض الماهيّات الجوهريّة ؟ أو العرضيّة ؟ لماذا ؟

٥ ـ اشرح الدليل الأوّل لصدر المتألّهين على وجود الحركة الجوهريّة .

٦ ـ مع فرض فاعليّة الجوهر للحركات العرضيّة كيف يمكن تفسير الأعراض الساكنة ؟

٧ ـ إذا كانت العلّة لكلّ متغيّر لا بدّ أن تكون متغيّرة ، فما هي العلّة المتغيّرة التي يمكن أخذها بعين الاعتبار للحركة الجوهريّة ؟

٨ ـ بيّن الإشكال الدقيق على هذا الدليل .

٩ ـ اشرح الدليل الثاني لصدر المتألّهين على وجود الحركة في الجوهر ثمّ أنقده .

١٠ ـ اشرح بالتفصيل أحكم وأتقن دليل على الحركة الجوهريّة .

الدرس الستّون

تتمّة البحث في الحركة الجوهريّة

وهو يشمل :

- تنبيه على عدّة ملاحظات
- اقسام الحركة الجوهريّة
- علاقة الحركة الجوهريّة بالقوّة والفعل
- ترابُط الحركات الجوهريّة
- الترابط الطوليّ
- الترابط العرْضيّ

تنبيه على عدّة ملاحظات :

تُطرح حول الحركة الجوهريّة مسائلُ مهمّةٌ نتناولها بالبحث في خاتمة هذا القسم . ولكنّه قبل الدخول في صميمها نُنبّه على عدّة ملاحظات :

١ ـ إنّ الحركة الجوهريّة هي في الواقع التجدّدُ المستمرُّ لوجود الجوهر ، ولا علاقة لها بحركات النجوم والمجرّات والسُدُم ، وكذا حركات الذرّات والجُزَيئات وحركات مكوّنات الذرّة حول النواة في أعماقها ، وحتّى إذا فرضنا وجود حركة في صميم نواة الذرّة فإنّه لا علاقة لها بالحركة الجوهريّة ، وذلك لأنّ جميع هذه الحركات تكون في المكان والأعراض ، وأساساً فإنّ الحركة الجوهريّة مسألة فلسفيّة وعقليّة ، وليست علميّةً ولا تجريبيّة .

٢ ـ إنّ الأعراض التي تبدو ساكنة من دون حركة لها حركةٌ دائميّة غير محسوسة ، وذلك لأنّ وجودها منتشر على بساط الزمان أيضاً ، وما لم ينعدم جزء زمانيّ منها فإنّ الجزء الآخر لا يوجد . وبناءً على هذا يصبح العالم المادّي بأكمله في حالة انعدام وظهور وتجدّد ، ولا يمكن أن نظفر بموجود ثابت وساكن فيه . وبعبارة أُخرىٰ : إنّ وجود السكون أمرٌ نسبيٌّ ، والسكون المطلق لا وجود له .

٣ ـ قد يكون للموجود المادّي حركاتٌ متعدّدة في زمان واحد ، كما في الكرة الأرضيّة فإنّ لها ـ مثل جميع الجواهر المادّيّة ـ حركةً جوهريّة ، وعلى أساس ذلك فإنّ وجودها يتجدّد باستمرار ، وكذا جميع صفاتها وأعراضها فهي تتجدّد في وجودها . وبالإضافة إلى ذلك فإنّها تدور حول محورها وحول الشمس أيضاً ، ولها حركات أُخرى

أثبتها المتخصّصون في علم الهيئة .

وقد يكون لجسم حركةٌ واحدة أو عدّة حركات تبعيّة بسبب تبعيّته لجسم متحرّك آخر . فمثلاً الموجودات التي هي على الأرض لها حركات بتبعها وإن لم تكن لها حركة بصورة مستقلّة ، كما أنّ لنفس الأرض حركةً في المجرّة بتبع المنظومة الشمسيّة ، وبتبع المجرّة لها حركة في الفضاء . وبناءً على هذا لا تكون وحدة المتحرّك دليلاً إطلاقاً على وحدة الحركة ، وإن كانت الوحدة الشخصيّة للحركة لا معنى لها من دون وحدة المتحرّك .

٤ ـ أحياناً تُنسب حركاتٌ متعدّدة مباشرة إلى المتحرّك ، إلاّ أنّه أحياناً أُخرى قد تعرض الحركة على المتحرّك بواسطة حركة أُخرى ، وبدونها لا يمكن أن تتحقّق ، كما في الحركة المتعرّجة للأرض فهي تحصل بواسطة حركتها الانتقاليّة ، وهي في الواقع صفة لهذه الحركة ، أو حركة السيّارة حيث تتّصف بالزيادة أو النقصان التدريجيّ للسرعة (التسارع) ، أو الحركة الجوهريّة للأجسام حيث تتّصف بالاشتداد والتكامل . فمثل هذه الحركات يمكن تسميتها بـ « الحركة على الحركة » .

٥ ـ كما سبق لنا أن قلنا إنّ مفهوم « السرعة » يتمّ الحصول عليه من النسبة بين الزمان والمسافة ، ولهذا فإنّ نفس الزمان لا يتّصف بالسرعة ، وبالتالي لا معنىً بالطبع للتسارع وزيادة أو نقصان السرعة بالنسبة إليه . وبناءً على هذا فما يقال من أنّ الزمان يمرّ بسرعة أو ببطؤ ويُسمّى بـ « الزمان النفسيّ » إنّما هو تسامح في التعبير ، ومبنيّ على كيفيّة إدراك مرور الزمان . ونظير هذا الموضوع يجري بالنسبة للزمان الفيزيائيّ .

* * *

أقسام الحركة الجوهريّة :

إنّ الحركة الجوهريّة ـ مثل سائر الحركات ـ لا تقتضي بذاتها التكامل والاشتداد ، والأدلّة القائمة على وجودها لا تُثبت أكثر من التغيّر التدريجيّ وتجدّد وجود الجوهر . ولهذا فإنّه يمكن الأخذ بعين الاعتبار ثلاث حالات لها ـ مثل الحركات العرضيّة ـ وتقسيمها إلى ثلاثة أقسام :

١ ـ الحركة المتشابهة حيث تكون جميع الأجزاء بالقوّة للجوهر متساوية من حيث الكمال ومرتبة الوجود .

٢ ـ الحركة الاشتداديّة حيث يكون كلّ جزء مفروض منها أكمل من الجزء السابق عليه .

٣ ـ الحركة النزوليّة حيث يكون كلّ جزء لاحق منها أضعفَ وأنقصَ من الجزء السابق عليه .

ويمكن عدُّ الحركات الاشتداديّة والنزوليّة مركّبةً من حركتين ، تعرض إحداهما على المتحرّك بواسطة الأُخرى ، والحركة بلا واسطة تبيّن بقاء الجوهر في طول الزمان والحركة مع الواسطة مبيّنة للتكامل أو للانحطاط . مثل الحركة ذات التسارع حيث تُعتبر زيادةُ أو نقيصةُ سرعتها حركةً صعوديّة أو نزوليّة للحركة المكانيّة أو حركة أُخرى ، ويمكن رسم الحركة التي تبدأ بتسارع إيجابيّ ثمّ يكون لها تسارع سلبيّ بصورة خطّ مستقيم ويُرسم عليه من نقطة ابتدائه خطُّ منحنٍ ثمّ يتّصل به في نقطة الانتهاء ، فقوسه الصعوديّ يبيّن التسارع الإيجابيّ ، وقوسه النزوليّ يعكس التسارع السلبيّ .

ويظفر هذا التصوير بمصداق أوضحَ في مورد الجواهر التي لها صورتان متراكبتان بهذا الترتيب ، وهو أنّ الصورة السفلىٰ لها حركة جوهريّة متشابهة ، ومرتبة وجودها لا تَنال تكاملاً ولا تُصاب بتنزّل ، وأمّا الصورة الفوقيّة فلها حركة صعوديّة أو نزوليّة . ونذكر بعنوان المثال العناصر المكوّنة للنبات فهي باقية على حالتها الأُولىٰ ، أمّا الصورة النباتيّة فهي تتكامل تدريجياً ، ثمّ تدخل مرحلةَ الذبول والانحطاط ، ثمّ يطرأ عليها الفساد والعدم . وهذه هي نقطة اتّصال القوس النزوليّ بالخطّ المستقيم .

أمّا الذين استندوا إلى بعض تعاريف الحركة واستنبطوا ضرورة كونها متكاملة فإنّهم يقولون في مورد الحركة الجوهريّة أيضاً بلزوم كونها اشتداديّة وتكامليّة وإن كان حسُّنا عاجزاً عن إدراك ذلك الاشتداد ، وكذا الحركات النزوليّة والانحطاطيّة فإنّهم اعتبروها حركاتٍ بالعرض ، وقد عرّضنا هذا الاستنباط للنقد في الدرس السابع والخمسين وأوضحنا ضعفه ، ولا داعي لتكراره هاهنا .

علاقة الحركة الجوهريّة بالقوّة والفعل :

لقد بيّنا سابقاً أنّ القوّة والفعل مفهومان انتزاعيّان يتمّ انتزاعهما من النسبة بين موجودين أحدهما متقدّم والثاني متأخّر مع بقاء الموجود السابق أو جزء منه في الموجود اللاحق . والآن إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ جميع الموجودات الماديّة هي دائماً في حالة

تجدّد وظهور وانعدام فإنّ هذا السؤال يُطرح أمامنا وهو كيف يُتصوّر بقاء الموجود السابق وكيف يمكن تطبيق تعريف القوّة والفعل على مبدأ الحركة ومنتهاها ؟ .

وقد يُحاب عليه أحياناً بهذه الصورة وهي : وإن كان الموجود السابق لا يبقى بعينه إلاّ أنّ كماله الوجوديّ يبقى محفوظاً في الموجود اللاحق ، ويستنتجون من ذلك أنّ كلّ حركة فهي تكامليّة واشتداديّة .

ولكنّه علاوةً على كون النتيجة المذكورة لا تنسجم مع الواقعيّات الخارجيّة فإنّ أصل الجواب لا يحلّ أيّ مشكلة أساسيّة ، لأنّه بالالتفات إلى انعدام الموجود السابق لا يصبح لبقاء كماله معنى إلاّ أنّ الموجود اللاحق يكون أكملَ في مقام المقارنة به ، ويعود ذلك إلى أنّ بقاء شيء من الموجود بالقوّة في الموجود بالفعل ليس لازماً . وهذا المعنى ينسجم أيضاً مع توالي الموجودات المتعدّدة ، التي يكون كلّ واحد منها أكمل من الآخر ومع تفسير الحركة بـ « توالي الفعليّات » الذي هو في حكم « توالي السكونات » ! .

قد يقال إنّه بناءً على القول بثبوت الحركة فالأجزاء السابقة واللاحقة ليس لها تعدّد بالفعل وكلّها موجودة بوجود واحد ، على العكس من القول بتوالي السكونات فإنّ لكلّ واحد منها وجوداً بالفعل خاصّاً . وأيضاً في الصورة الأولى يكون وجودٌ واحدٌ سيّال قابل للقسمة إلى ما لا نهاية ، على العكس من الصورة الثانية فهي مبنيّة على وجود أجزاء محدودة ولا تقبل الانقسام .

ولكنّ الكلام حول القوّة والفعل بعنوان أنّهما مبدأ الحركة ومنتهاها وذلك خارج عن صميم الحركة وليس حول الأجزاء بالقوّة للحركة . توضيح ذلك :

لقد عرّفوا الحركة بأنّها « خروجٌ وسيرٌ تدريجيٌّ من القوّة إلى الفعل » حيث تكون القوّة مبدأ الحركة والفعليّة منتهاها . وأمّا إطلاق اسم القوّة على الجزء السابق للحركة بالنسبة للجزء اللاحق فهو اصطلاحٌ خاصٌّ ولا يلزم منه بقاء شيء من الجزء السابق ، وحينئذٍ لا يبقى مجال للسير التدريجيّ من القوّة إلى الفعل وللفاصلة الزمانيّة بينهما .

ويبدو لنا أنّ تطبيق التعريف المذكور على الحركات الجوهريّة أمرٌ صعبٌ جدّاً ، وفي مورد الصور المتراكبة فحسبُ حيث تكون الصورة السفلى موجودة من قبلُ يمكن اعتبارها بالقوّة بالنسبة إلى تحقّق الصورة الفوقيّة التي هي عين الحركة الجوهريّة ، وإن كانت هي عين الحركة أيضاً ، وذلك لأنّ بقاء جزء من حركتها أثناء تحقّق الصورة الفوقيّة

يكون كافياً . أمّا في مورد الحركة الجوهريّة البسيطة والمتشابهة فإنّه لا يمكن إثبات القوّة والفعل بعنوان كونهما موجودين خارجين عن صميم الحركة وبعنوان أنّهما مبدأ الحركة ومنتهاها .

أحقّاً إذا فرضنا وجود جسم بسيط في العالم فحسبُ وهو باقٍ دائماً على نفس مرتبته الوجودية الخاصّة به على طول الزمان وأجزاؤه التي بالقوّة توجد وتنعدم باستمرار أتوجد ضرورة لفرض موجود قبله أو بعده بعنوان كونه مبدأً أو منتهىً له ؟ .

وبناءً على هذا يتّضح أكثرَ رجحانُ تعريف مطلق الحركة بأنّها « تغيّر تدريجيّ » على سائر التعاريف .

ترابُط الحركات الجوهريّة :

في الدرس التاسع والعشرين تناولْنا بالبحث موضوع وحدة العالم ودرسنا المعاني المختلفة التي يمكن تصوّرها في هذا المجال ، ولكن إثبات الوحدة بـأيّ واحد من المعاني المذكورة لم يكن متوقّفاً على إثبات الحركة الجوهريّة . إلاّ أنّه أحياناً يُستند إلى الحركة الجوهريّة لإثبات وحدة العالم المادّي ، بل قد يُعدّ القول بوحدة العالم أحدَ نتائج القول بالحركة الجوهريّة فيقال إنّه بإثبات الحركة الجوهريّة يصبح لكلّ العالم المادّي حركةٌ جوهريّةٌ واحدة ، وتُنتزع من كلّ واحد من مقاطعها ماهيّةٌ خاصّة فتغدو كثرة الموجودات المادّيّة مستندةً إلى تعدّد هذه الماهيّات .

ويمكن تقريب هذا الموضوع بهذه الصورة وهي أنّ الأعراض وحركاتها من شؤون وتجلّيات وجود الجوهر ، وفي الواقع فإنّ وجودها يكون متطفّلاً على وجود الجواهر ، أمّا نفس الجواهر المادّيّة فهي في الحقيقة حركات جوهريّة مستمرّة ويمكن عدُّها وجوداً واحداً بالنظر إلى ترابطها ، وعلى هذا الأساس يمكن القول أنّ العالم المادّي بأجمعه وجود واحد مترابط .

ولكن تَرابط الحركات الجوهريّة يمكن النظر إليه بإحدىٰ صورتين : **الأُولىٰ** تَرابط الحركات التي توجد متعاقبةً على طول الزمان ، ويمكن تسميته بـ « الترابط الطوليّ » ، **الثانية** تَرابط الحركات المتعاصرة التي تتحقّق متجاورة ، ويمكن تسميته بـ « الترابط العرَضيّ » . ولهذا فنحن ندرس كلّ واحدة من الصورتين مستقلّة .

الترابط الطوليّ :

بالنسبة للترابط الطوليّ بين الموجودات المادّيّة وحركاتها الجوهريّة يمكن القول :

إنّ كلّ موجود مادّي معيّن إذا أخذناه بعين الاعتبار فهو حركة جوهريّة خاصّة تظهر في المادّة ، فمثلاً وجود أحد النباتات هو حركة جوهريّة تحدث في العناصر المكوّنة له ، إلّا أنّ مادّته القبليّة بدورها تكون لها حركةٌ جوهريّة ، وهكذا كلّما عُدنا إلى الوراء فإنّنا سنواجه حركاتٍ جوهريّةً أُخرى لم يفصل بينها سكون أبداً . وبناءً على هذا يمكن القول إنّ الظواهر المتعاقبة حركةٌ جوهريّة واحدة ولها مقاطعُ متعدّدةٌ ومن كلّ واحد منها تُنتزع ماهيّة خاصّة .

ولكنّ هذا البيان قابل للمناقشة من جهتين : **الأولىٰ** : ليس الواقع بهذه الصورة وهي أنّ لكلّ واحد من المقاطع وجوداً واحداً وحركةً جوهريّةً واحدة، بل قد يكون أحد الموجودات مركّباً من عدّة صور متراكبة وله عدّة حركات جوهريّة كما أثبتنا ذلك في الدرس الرابع والخمسين .

الثانية : أنّ ترابُط الحركتين المتعاقبتين لا يعني الوحدة الحقيقيّة بينهما إلا إذا لم يوجَد حدٌّ مشخّصٌ بينهما ، بينما تبدُّل الموجودات المادّيّة إلى بعضها ليس بهذا الشكل ، والدليل على ذلك هو الآثار المختلفة المترتّبة على كلّ واحد منها . مثلاً الآثار النباتيّة أي النموّ وإنتاج المثل هي آثار جديدة تظهر في المادّة ولا سابقة لها أصلاً في المادّة الميّتة ، وهي تبدأ عندما تتحقّق الصورة النباتيّة في المادّة ، وصحيحٌ أنّ الصورة النباتيّة هي عين الحركة الجوهريّة النباتيّة إلّا أنّ لها حدّاً معيّناً يفصلها عن الحركة الجوهريّة للمادّة السابقة . وبعبارة أُخرىٰ : على امتداد الحركة الجوهريّة للمادّة تُرسم نقطة تُعتبر الحدَّ الفاصل بين الجماد والنبات ، ومن تلك النقطة تبدأ حركة جوهريّة جديدة يمكن تصويرها بخطّ منحنٍ يقطع الخطَّ المستقيم الأسفل في نقطتين . وبناءً على هذا تصبح الحركات الجوهريّة المتعاقبة قِطَعاً من خطّ متّصل ويميّزها من بعضها نقاطُ خاصّة ، ولكلّ واحدة منها خصائصُ معيّنة .

ولكنّه لمّا كانت هٰذه النقاط تُرسم بواسطة الخطوط الفوقيّة فإنّه يمكن اعتبار الخطّ المستقيم الأسفل الذي يتقدّم على امتداد الزمان خطّاً واحداً عاكساً للوحدة الاتّصالية

لمادّة العالم الأوّليّة على طول الزمان . وبهذا المعنى فحسبُ يمكن إثبات وحدة للعالم المادّي .

الترابط العرْضيّ :

وأمّا بالنسبة للترابط العرّضيّ بين الموجودات الماديّة وحركاتها الجوهريّة فيمكن القول : لمّا لم يفصل عدم بين أجزاء المادة ولا يوجد خلاء محض فإنّ لها جميعاً وحدةً اتّصاليّة ، وستكون لمثل هذا الموجود الواحد حركةٌ جوهريّة واحدة .

ولكنّه بغضّ النظر عن أنّه في هذا البيان استُنتج ترابُط الحركات الجوهريّة من وحدة المادّة ، ولم يتمّ إثبات وحدة العالم عن طريق وحدة الحركة الجوهريّة فإنّ هناك إشكالاً آخرَ يرد عليه وهو أنّ الوحدة الاتّصاليّة لمادّة العالم لا تكون دليلاً على وحدة صورها ووحدة حركاتها الجوهريّة ، وذلك لأنّ من البديهيّ أنّ لكلّ واحدة من الصور حدّاً معيّناً وآثاراً خاصّة ولا علاقة لها بآثار المادّة المشتركة .

وعلى هذا الأساس لا يكون الترابط العرضيُّ بين الموجودات الماديّة وحركاتها الجوهريّة صحيحاً إلاّ بلحاظ الوحدة الاتّصاليّة لمادّتها ، ومثل هذه الوحدة والترابط لا تتنافىٰ مع كثرة صورها وتحقُّق الكون والفساد فيها .

خلاصة القول

١ ـ الحركة الجوهريّة هي التجدّد المستمرّ لوجود الجوهر ، ولا علاقة لها بحركات الذرّات والأجسام الضخمة .

٢ ـ إنّ وجود الأعراض الساكنة متجدّد أيضاً ولا يمكن الظفر بالسكون المطلق حتّى في الأعراض .

٣ ـ قد يكون لأحد الموجودات عدّة حركات أصليّة وتبعيّة ، ووحدة المتحرّك ليست علامة على وحدة الحركة ، لكنّ وحدة الحركة تكون علامة على وحدة المتحرّك .

٤ ـ أحياناً تنسب حركة إلى المتحرّك بواسطة حركة أُخرىٰ ، ويمكن تسميتها بـ « الحركة على الحركة » .

٥ ـ إنّ مرور الزمان يكون دائماً على منوال واحد ، ولا معنىٰ للسرعة ولا للبطؤ بالنسبة إليه .

٦ ـ يمكن تقسيم الحركة الجوهريّة إلى ثلاثة أقسام :

أ ـ الحركة المتشابهة الأجزاء .

ب ـ الحركة التكامليّة والاشتداديّة .

جـ ـ الحركة النزوليّة .

٧ ـ إنّ الاشتداد والنزول يمكن اعتبارهما ـ مثل التسارع الإيجابيّ والسلبيّ ـ حركة علىٰ الحركة .

٨ ـ إنّ الموجودات التي تتمتّع بصورتين متراكبتين أو أكثر تكون لها عدّة حركات جوهريّة .

٩ ـ إذا كان هناك موجود يتمتّع بصورة وحركة جوهريّة ، وفي زمان لاحق ظهرت له صورة أُخرىٰ وحركة جوهريّة أُخرىٰ فإنّه يمكن اعتباره « بالقوّة » بالنسبة إلى الصورة الثانية ، لأنّ جزءً من صورته وحركته الجوهريّة يبقىٰ مع الحركة الثانية .

١٠ ـ إنّ الحركة الجوهريّة في الجسم البسيط لا يمكن تفسيرها بأنّها « خروجٌ تدريجيٌّ من القوّة إلى الفعل » ولا اعتبار القوّة مبدأ لها والفعليّة منتهىٰ لها ، لأنّه لا يمكن فرض بقاء جزء من الموجود السابق فيه ، إذن التعريف المذكور للحركة لا كلّيّة له .

١١ ـ إنّ إطلاق القوّة والفعل على الأجزاء السابقة واللاحقة للحركة هو اصطلاح آخر ، وحسب هذا الاصطلاح لا يكون من الضروريّ بقاء شيء من الموجود السابق ، وتبدُّل مثل هذه القوّة والفعليّة لا يكون تدريجيّاً وبفاصلة زمانيّة .

١٢ ـ يمكن تصوّر ترابُط الحركات الجوهريّة بصورتين : ترابط الحركات المتعاقبة على طول الزمان ، وترابط الحركات المتعاصرة .

١٣ ـ الحركات المتعاقبة وإن كانت تتحقّق من دون فاصلة زمنيّة ، ولكنّه لا يمكن اعتبارها حركةً واحدة بسبب الحدود التي تميّزها من بعضها .

١٤ ـ إنّ الوحدة الاتّصاليّة لأجزاء المادّة لا تكون دليلاً على وحدة حركاتها المتعاصرة ، لأنّ لكلّ قسم منها صورةً مستقلّة وله حركته الجوهريّة المختصّة به .

الأسئلة

١ ـ لماذا لا يمكن اعتبار حركة أجزاء الذرّة حركةً في الجوهر ؟ .

٢ ـ أيمكن عدُّ سكون الأعراض سكوناً مطلقاً ؟ لماذا ؟

٣ ـ ما هي النسبة بين وحدة الحركة ووحدة المتحرّك ؟ وهل إحداهما تلازم الأخرى ؟

٤ ـ ما هي الحركة التبعيّة ؟

٥ ـ عرِّف الحركة على الحركة .

٦ ـ لماذا لا يمكن فرض السرعة والتسارع في الزمان ؟

٧ ـ بيِّن أقسام الحركة الجوهريّة ؟

٨ ـ أيُّ واحدة من الحركات الجوهريّة يمكن عدُّها حركة على الحركة ؟

٩ ـ في أيّ مورد يمكن إثبات حركتين جوهريّتين أو أكثر ؟

١٠ ـ اشرح دليل الذين يعتبرون جميع الحركات الجوهريّة تكامليّةً ثمّ انقده .

١١ ـ أيمكن عدُّ جميع الحركات الجوهريّة خروجاً تدريجيّاً من القوّة إلى الفعل بحيث تصبح القوّة والفعل صفتين لمبدئها ومنتهاها ؟ لماذا ؟

١٢ ـ بيِّن جوانب الضعف في تعريف الحركة بكونها « خروجاً تدريجيّاً من القوّة إلى الفعل » .

١٣ ـ بأيّ معنى يمكن اعتبار أيّ جزء من الحركة « قوّة » بالنسبة إلى الجزء اللاحق ؟ وهل يمكن بحسب هذا المعنىٰ تطبيق التعريف المذكور على جميع الحركات ؟ لماذا ؟

١٤ ـ ما هي عدد الصور التي يمكن أن يُتصوّر بها ترابط الظواهر الماديّة وحركاتها ؟

١٥ ـ بأيّ معنى يمكن قبول وحدة العالم المادّي ؟

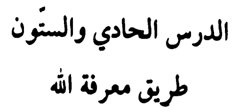
١٦ ـ كيف يمكن استنتاج وحدة العالم المادّيّ من الحركة الجوهريّة ؟

١٧ ـ بيِّن وحدة الحركات المتعاقبة ثمّ انقدها .

١٨ ـ اشرح وحدة الحركات المتعاصرة ثمّ سلِّط النقد عليها .

القسم السابع

معرفة الله



الدرس الحادي والستّون

طريق معرفة الله

وهو يشمل :

- مقدّمة
- علم معرفة الله وموضوعه
- فطريّة معرفة الله
- إمكانيّة الاستدلال البرهانيّ على وجود الله
- البرهان اللمّيّ والإنّيّ

مقدّمة :

إنّ المفهوم الذي يدركه عامّة الناس من الله تعالى والمعنىٰ الذي يفهمونه عند سماعهم كلمة « الله » أو ما يعادلها في اللغات الأُخرىٰ هو عبارة عن : ذلك الموجود الذي خلَق العالم . وبعبارة أُخرىٰ فإنّهم يعرفون الله بعنوان كونه « خالقاً » ، ويلتفتون أحياناً إلى معانٍ أُخرى من قبيل الربّ والمعبود (بمعنى اللائق للعبادة) . وفي الواقع فهُم يعرفون الله بعنوان أنّه القائم بـ « فعل » الخلق وتوابعه .

وبالنظر إلى أنّ أمثال هذه المفاهيم منتزعة من مقام الفعل الإلهيّ وبعضها منتزع من أفعال المخلوقين كالعبادة ، ولهذا فإنّ الفلاسفة حاولوا أن يستعملوا مفهوماً يحكي عن الذات الإلهيّة المقدّسة من دون أن نحتاج إلى الأخذ بعين الاعتبار أفعالَه ومخلوقاته ، ومن هنا اختاروا مفهوم « واجب الوجود » وهو يعني : الذي يكون وجوده ضروريّاً ويرفض الزوال إطلاقاً .

ولكنّ هذا المفهوم أيضاً مفهومٌ كلّيٌّ وهو ـ ذاتاً ـ قابل للاشتراك والانطباق على مصاديق متعدّدة . ولهذا فإنّه لا بدّ من اعتبار اسم « الله » أفضل الأسماء والكلمات ، لأنّه اسمٌ خاصٌ ، وحسب الاصطلاح فهو « عَلَمٌ شخصيٌ » . ولعلّ هذا الاسم الشريف قد طرح لأوّل مرّة من قِبل الأنبياء والقادة الدينيّين .

ولمعرفة معنى الاسم الخاصّ لا بدّ من معرفة « شخص المسمّىٰ » ، وهي معرفة تحصل بواسطة الإدراك الحسّيّ في مورد المحسوسات ، ولا تحصل في غير المحسوسات إلّا بواسطة العلم الحضوريّ ، فإذا كان هناك موجود ليس قابلاً للإدراك

الحسّيّ فإنّ سبيل معرفته الشخصيّة تكون منحصرة في العلم الحضوريّ . وصحيحٌ أنّ إثبات وجود مثل هذا العلم يتعلّق بالفلسفة ولكنّ نفس هذا العلم لا يتمّ الظفر به عن طريق الدراسات الفلسفيّة . وكلّ ما يتمّ الحصول عليه عن طريق النشاطات العقليّة والبراهين الفلسفيّة فهو بالطبع من المفاهيم الكلّيّة العقليّة . وبهذا ينكشف السرّ في اختيار كلمة « واجب الوجود » من قِبل الحكماء الإلهيّين .

وسنتعرّض في ضمن دروس هذا القسم إلى هذا الموضوع ، وهو : إلى أيّ مدىٰ نستطيع معرفة « الله » وبأيّ طريق ؟ ولكنّنا نعدّ « الله = واجب الوجود » موضوع هذا القسم حسب السيرة الفلسفيّة والكلاميّة .

علم معرفة الله وموضوعُه :

إنّ علم معرفة الله هو أعظم العلوم الفلسفيّة شرفاً وأكثرها قيمةً ، فالتكامل الحقيقي للإنسان لا يتيسّر من دون المعرفة الإلهيّة ، لأنّ الكمال الحقيقيّ للإنسان يتحقّق في ظلّ القرب لله كما تمّ إثباته في محلّه ، ومن البديهيّ أنّ القرب لله تعالى لا يمكن من دون معرفته .

وصحيحٌ أنّ إثبات موضوع أيّ علم لا يُعتبر من مسائل ذلك العلم ، فإذا كان موضوع أحد العلوم محتاجاً إلى الإثبات فلا بدّ من إثباته ـ حسب القاعدة ـ في علم آخر متقدّمٍ عليه رتبةً ، ولكنّهم أحياناً يدرسون وجود موضوع العلم في مقدّمته بعنوان كونه واحداً من مبادئه . ومن جملة ذلك أنّه قد جرت العادة على البحث عن وجود الله تعالى في نفس العلم الإلهيّ ومعرفة الربوبيّة . ولهذا فإنّنا نتناول بالبحث هذا الموضوع مستقلاً في مستهلّ هذا القسم اقتفاءً لأثر الحكماء الإلهيّين ، وإن كانت مباحث العلّة والمعلول (ونخصّ بالذكر الدرس السابع والثلاثين) تُغنينا عن البحث في هذا المضمار .

إلّا أنّه قبل البدء في الاستدلال لا بدّ لنا من التنبيه على ملاحظتين : إحداهما : أنّ بعض كبار المفكّرين قال : إنّ معرفة الله تعالى فطريّة ، وهي ليس بحاجة إلى أيّ استدلال فلسفيّ . **والأُخرىٰ** : هي أنّ بعض الفلاسفة قد صرّح بأنّه ليس صحيحاً إقامة البرهان على وجود الله تعالى[1] . ولهذا فإنّه لا بدّ لنا من تقديم دراسة هذين

---

(١) ليرجع من أحبّ التفصيل إلى إلهيّات الشفاء : المقالة ٨ ، الفصل ٤ ، والتعليقات : ص ٧٠ .

الموضوعين والبدء بهما قبل الدخول في صميم الموضوع .

فطريّة معرفة الله :

إنّ كلمة « الفطريّ » تستعمل في المجال الذي يكون فيه الشيء من مقتضىٰ « الفطرة » ، أي كيفيّة خلق الموجود ، ومن هنا فإنّ للأمور الفطريّة ميزتين : إحداهما أنّها ليست بحاجة إلى التعليم والتعلّم ، والأخرىٰ أنّها ليست قابلة للتغيير ولا للتبديل ، ويمكننا أن نضيف إليهما ميزة ثالثة ، وهي أنّ فطريّات كلّ نوع من الموجودات تتوفّر في جميع أفراد ذلك النوع ، وإن كانت قابلة للضعف والشدّة .

فالأمور التي تسمّىٰ بـ « الفطرية » في مورد الإنسان يمكن تقسيمها إلى فئتين رئيسيّتين : إحداهما المعارف التي هي من لوازم وجود الإنسان ، والأخرىٰ الميول والرغبات التي هي من مقتضىٰ كيفيّة خلقه . إلاّ أنّه أحياناً قد تستعمل كلمة « الفطريّ » في مقابل كلمة « الغريزيّ » ، وتُقصر على خصائص نوع الإنسان ، على العكس من الأمور الغريزيّة فإنّها موجودة في الحيوانات أيضاً .

وفي مورد الله تعالى يقال أحياناً : إنّ معرفة الله أمرٌ فطريٌّ ، فيُعدّ من القسم الأوّل من الأمور الفطريّة ، وأحياناً أخرىٰ يقال : إنّ البحث عن الله وعبادة الله من مقتضىٰ فطرة الإنسان ، فيعتبر من قبيل القسم الثاني . والبحث هنا يجري عن معرفة الله .

فالمقصود من معرفة الله الفطريّة إمّا أن يكون العلم الحضوريّ الذي توجد مرتبةٌ منه في جميع الناس ، ولعلّ في هذه الآية الكريمة : ﴿ألستُ بربّكم قالوا بلىٰ﴾[1] إشارةً إلى ذلك . وكما مرّ علينا في الدرس التاسع والأربعين فإنّ للمعلول الذي يتميّز بمرتبة من التجرّد درجةً من العلم الحضوريّ بالنسبة للعلّة التي تمنحه الوجود ، وإن كان هذا العلم غير واعٍ أو نصفَ واعٍ ، ونتيجةً لضعفه يصبح قابلاً لتفسيرات ذهنيّة غير صحيحة[2] .

ويمكن تقوية هذا العلم بتكامل النفس وتركيز التفات القلب إلى الساحة الإلهيّة المقدّسة وبواسطة العبادات والأعمال الصالحة ، فتصل هذه المعرفة عند أولياء الله إلى درجة من الوضوح بحيث يرون الله أظهر من كلّ شيء ، كما جاء في دعاء عرفة :

---

(١) سورة الأعراف ، الآية ١٧٢ .

(٢) ليرجع من شاء إلى الدرس الثالث عشر .

« ايكون لغيرك من الظهور ما ليس لك ، حتى يكون هو المَظهِرَ لك ؟ ! » .

وإمّا أن يكون المقصود من معرفة الله الفطريّة هو العلم الحصوليّ . والعلوم الحصوليّة الفطريّة إمّا أن تكون من البديهيّات الأوّليّة التي تُنسب إلى فطرة العقل ، وإمّا أن تكون من البديهيّات الثانويّة المعروفة في المنطق باسم « الفطريّات » ، وأحياناً تُعمَّم لتشمل النظريّاتِ القريبة إلى البديهيّات أيضاً ، من جهة أنّ كلّ واحد من الناس يستطيع أن يدركها بما منحه الله من عقل من دون أن يحتاج إلى براهين فنيّة معقدة ، كما أنّ الأفراد الأُميّين الذين لم يذوقوا التعليم يستطيعون الإلمام بوجود الله تعالىٰ باستدلالات يسيرة .

والحاصل : أنّ لمعرفة الله الفطريّة بمعنىٰ العلم الحضوريّ بالله تعالى درجاتٍ ، فالدرجة المنخفضة منها موجودة في جميع الناس ، وإن لم يتعلّق بها الوعي الكامل ، والدرجات العالية منها تختصّ بالمؤمنين الكاملين وأولياء الله المخلصين . وأيّ درجة منها لا تحصل بواسطة البرهان العقليّ والفلسفيّ . وأمّا المعرفة الفطريّة بمعنىٰ العلم الحصوليّ القريب إلى البداهة فهي تحصل عن طريق العقل والاستدلال ، وقربها إلى البداهة وسهولة الاستدلال عليها لا يعني استغناءَها عن البرهان ، ولكنّه إذا ادّعىٰ أحد أنّ العلم الحصوليّ بالله تعالى هو من البديهيّات أو الفطريّات المنطقيّة ولا يحتاج إلى الاستدلال إطلاقاً فإنّ مثل هذا الادّعاء ليس قابلاً للإثبات .

إمكانيّة الاستدلال البرهانيّ على وجود الله :

الموضوع الآخر الذي لا بدّ من دراسته هنا هو : أيمكن إقامة البرهان العقليّ والمنطقيّ على وجود الله تعالى أم لا ؟ .

فبناءً على الصورة الأُولى كيف يمكن تفسير كلام بعض الحكماء الكبار من قبيل « ابن سينا » القائل إنّ إقامة البرهان على وجود الله ليس صحيحاً ؟ .

وبناءً على الصورة الثانية كيف يمكن إذنْ إثبات وجود الله تعالى ؟ .

والجواب : هو لا شكّ في أنّ العلم الحصوليّ بالله تعالى بواسطة البرهان العقليّ والفلسفيّ أمرٌ ممكن ، وقد أقام جميع الفلاسفة والمتكلّمين ، ومن جملتهم ابنُ سينا نفسه ، براهينَ متعدّدةً علىٰ هذه المسألة ، ولكنّ الفلاسفة والمنطقيّين يقصرون كلمة « البرهان » أحياناً على « البرهان اللمّي » . وبناءً على هذا فلعلّ مقصود الذين صرّحوا

بأنّ إقامة البرهان على وجود الله تعالى ليس صحيحاً هو أنّه لا يوجد برهان لميّ على هذا الموضوع ، لأنّ البرهان اللمّيّ لا يقام علىٰ شيء إلّا إذا كانت له علّة معلومة ، فعن طريق العلم بالعلّة يُثبتون وجود المعلول، ولكنّ وجود الله تعالى ليس معلولاً لأيّة علّة حتى يتيسّر إثباته عن طريق العلم بتلك العلّة ، والشاهد على هذا التفسير أنّه يقول في كتاب الشفاء :

« ولا برهان عليه لأنّه لا علّة له »[1] .

ولعلّ المقصود من نفي البرهان على وجود الله تعالى هو أنّ أيّ برهان لا يستطيع أن يوصلنا إلى الوجود العينيّ والشخصيّ لله تعالى ، وغاية ما يتمّ الحصول عليه من البراهين هو عناوينُ كلّيّةٌ من قبيل « واجب الوجود » و « علّة العلل » وأمثالهما . وكما أشرنا إليه في مقدّمة هذا الدرس فإنّ المعرفة الشخصيّة للمجرّدات لا يمكن الحصول عليها إلّا عن طريق العلم الحضوريّ .

ويمكننا أن نذكر لذلك وجهاً ثالثاً وهو أنّ مفاد البراهين التي تقام على وجود الله تعالى هو أنّ للمخلوقين خالقاً ، أو للموجودات المعلولة علّة العلل ، أو الموجودات الممكنة الوجود تحتاج إلى واجب الوجود . إذن هذه البراهين تثبت بالأصالة محمولاتٍ للمخلوقات ، لا أنّها تثبت مباشرةً وجودَ الخالق وواجب الوجود . وينسجم هذا التفسير أكثر مع قول الذين عبّروا بهذه الصورة : « الواجب الوجود لا برهان عليه بالذات بل بالعرض » .

البرهان اللمّيّ والإنّي :

بالنظر إلى التفسير الأوّل يُطرح سؤال وهو : إذا كان البرهان اللمّيّ لا يُقام على وجود الله تعالىٰ فكيف يعتبر بعض براهين هذه المسألة برهاناً لميّاً ؟ ثمّ عدم كون البرهان لميّاً ألا يُلحق الضررَ بقيمته ؟ .

إنّ الجواب المبسوط والمفصّل على هذا السؤال يحتاج إلى دراسة أقسام البرهان ، والقيام بذلك يُبعدنا عن مقصدنا في هذا الكتاب ، وكلّ ما نستطيع أن نقوله هنا هو باختصار : إنّ البرهان اللمّيّ إذا عرّفناه بالشكل الآتي فإنّه ليس فقط يمكن إقامته

(١) إلهيات الشفاء : ص ٣٤٨ .

في سائر المباحث الفلسفيّة وإنّما تتيسّر إقامته حتى على وجود الله تعالى ، والتعريف هو :

البرهان اللمّيّ هو ذلك البرهان الذي يكون الحدّ الأوسط فيه علّةً لاتّصاف موضوع النتيجة بمحمولها ، سواء أكان علّةً لنفس المحمول أيضاً أم لم يكن ، وسواء أكان علّةً خارجيّة وحقيقيّة أم علّةً تحليليّة وعقليّة .

وحسب هذا التعريف إذا كان الحدّ الأوسط للبرهان مفهوماً من قبيل الإمكان والفقر الوجوديّ وأمثالهما فإنّه يمكن عدّ هذا البرهان لميّاً ، لأنّه حسب قول الفلاسفة فإن «علّة احتياج المعلول إلى العلّة هي الإمكان الماهويّ أو الفقر الوجوديّ»[1] ، إذن إثبات واجب الوجود للممكنات قد تمّ بواسطة شيء يعتبر بحسب التحليل العقليّ علّة احتياجها إلى واجب الوجود .

والحاصل : أنّ ذات واجب الوجود وإن لم تكن معلولة لأيّة علّة إلّا أنّ اتّصاف الممكنات بأنّ لها واجب الوجود هو معلول للإمكان الماهويّ أو الفقر الوجوديّ فيها ، وكما أشرنا من قبل فإنّ مفاد براهين هذه المسألة لا يتجاوز هذا الأمر .

وأمّا إذا اشترط أحد في البرهان اللمّيّ أن يكون الحدّ الأوسط علّة خارجيّة وحقيقيّة فإنّه ليس فقط في مورد واجب الوجود لا يمكن الظفر بمثل هذا البرهان ، وإنّما في أكثر المسائل الفلسفيّة لا يتيسّر ذلك .

وعلى أيّ حال فإنّ البراهين الفلسفيّة التي تقام على أساس التلازم العقليّ بين حدود البرهان تكون متمتّعة بالقيمة المنطقيّة الكافية ، سُمّي ذلك بالبرهان اللمّيّ أم سُمّي بالبرهان الإنّي ، فتسميته بـ « الإنّي » لا يُلحق أيّ ضرر بقيمته . بل يمكن القول إنّ كلّ برهان لميّ يتضمّن برهاناً إنيّاً تشكّل هذه القضيّة كبراه : « استحالة انفكاك المعلول عن علّته التامّة » (تحسن الدقّة هنا) .

خلاصة القول

١ ـ إنّ المعنى الذي يفهمه عامّة الناس من كلمة « الله » هو صفته الفعليّة « الخالق » .

---

(١) ليرجع من أحبّ التوسّع إلى الدرس الثاني والثلاثين .

٢ ـ إنّ الفلاسفة اختاروا كلمة « واجب الوجود » من جهة كونها دالّة على الذات الإلهيّة المقدّسة .

٣ ـ « الله » عَلَمٌ شخصيٌّ يدلّ على الوجود العينيّ لله تعالى ، ولكن معرفة المعنى الحقيقيّ للأعلام الشخصيّة تتوقّف على المعرفة العينيّة للمسمّىٰ ، وهي في مورد المجرّدات منحصرة بالعلم الحضوريّ ، ومثل هذا العلم لا يحصل عن طريق البراهين الفلسفيّة .

٤ ـ إنّ موضوع علم معرفة الله هو الله تعالىٰ ، ويعتبر البحث عن وجوده من مبادىء هذا العلم .

٥ ـ يمكننا أن نأخذ بعين الاعتبار معنيين لفطريّة معرفة الله : أحدهما العلم الحضوريّ الذي تكون مرتبة منه حاصلة لكلّ إنسان ، والآخر العلم الحصوليّ القريب إلى البداهة والذي يتيسّر للجميع باستدلال سهل بسيط .

٦ ـ لعلّ مقصود الذين أنكروا وجود برهان علىٰ واجب الوجود هو نفي البرهان اللمّي .

٧ ـ والاحتمال الآخر هو أنّ مقصودهم نفي البرهان على الوجود العينيّ والشخصيّ لله تعالى .

٨ ـ الاحتمال الثالث هو أنّ مقصودهم نفي البرهان بالأصالة وبالذات على وجود الله تعالىٰ .

٩ ـ يمكن تعريف البرهان اللمّيّ بصورة يصبح فيها قابلاً للإقامة في مورد الله تعالى أيضاً ، وذلك بأن نقول : هو البرهان الذي يكون فيه الحدّ الأوسط علّة عينيّة أو تحليليّة لاتّصاف الموضوع بالمحمول .

١٠ ـ إنّ كون البرهان إنيّاً حيث يشكّل على أساس التلازم العقليّ بين حدود القياس (برهان الإنّ المطلق) لا يُلحق أيّ ضرر بقيمته ، بل يمكن القول إنّ البراهين اللمّيّة تتضمّن مثل هذا البرهان أيضاً .

الأسئلة

١ - ما هو المعنىٰ الذي يفهمه عامّة الناس من كلمة « الله » ؟

٢ - لماذا اختار الفلاسفة كلمة « واجب الوجود » ؟

٣ - ما هي ميزة الاسم الشريف « الله » ؟ ولماذا لم يصبح هذا الاسم موضوعَ المباحث الفلسفيّة والكلاميّة حول الله تعالى ؟ .

٤ - ما هو موضوع علم معرفة الله ؟ وأين يتمّ إثباته ؟

٥ - اشرح معنىٰ كلمة « الفطريّ » وبيِّن خصائص الأُمور الفطريّة .

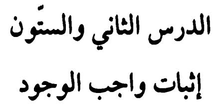
٦ - ما هي فطريّات الإنسان ؟

٧ - بأيّ معنىٰ يمكن اعتبار معرفة الله فطريّة ؟ وهل من لوازم كونها فطريّة أنّها تستغني عن الاستدلال ؟

٨ - بأيّ معنىٰ يكون نفي البرهان عن واجب الوجود صحيحاً ؟

٩ - بأيّ معنىٰ يكون البرهان اللمّيّ جارياً في مورد واجب الوجود ، وبأيّ معنىٰ لا يجري فيه ؟ .

١٠ - هل كون البرهان الفلسفيّ إنيّاً يقلّل من قيمته ؟ لماذا ؟



الدرس الثاني والستّون

إثبات واجب الوجود

وهو يشمل :

- مقدّمة
- البرهان الأوّل (برهان الإمكان)
- البرهان الثاني (برهان الشيخ الرئيس)
- البرهان الثالث (برهان صدر المتألّهين)

مقدمة :

إنّ الأدلّة التي أُقيمت لإثبات وجود الله تعالى كثيرة ، ولها أساليب متنوّعة ، وبشكل عامّ يمكن تقسيمها إلى ثلاث فئات :

الفئة الأولى : هي الأدلّة التي تقام عن طريق مشاهدة الآثار والآيات الإلهيّة في العالم ، مثل دليل النظام والعناية الذي يُطرح عن طريق الانسجام والترابط والتناسب بين الظواهر الموجودة ، فيكتشف الهدف والتدبير الحكيم ، فيتمّ إثبات المنظّم الحكيم والمدبّر العليم للعالَم ، ومع أنّ هذه الأدلّة واضحة ومريحة ولكنّها لا تقتلع جميع الشبهات والوساوس ، وهي في الواقع تنهض بدور إيقاظ الفطرة وتحويل المعرفة الفطريّة إلى مجال الوعي .

الفئة الثانية : هي الأدلّة التي تُثبت وجودَ الخالق غير المحتاج عن طريق احتياج العالَم ، مثل برهان الحدوث الذي يثبت الاحتياج الذاتيّ للظواهر عن طريق كونها مسبوقة بالعدم ، ثمّ يُستعان بإبطال الدور والتسلسل لإثبات الخالق غير المحتاج ، أو برهان الحركة الذي يُثبت وجود الله بعنوان أنّه الموجد الأوّل للحركة في العالَم عن طريق احتياج الحركة إلى المحرّك واستحالة تسلسل المحرّكين إلى ما لا نهاية ، أو الأدلّة التي تعتمد على كون النفوس والصور الجوهريّة إبداعيّة ، ولا يمكن أن تصدر من الفاعل الطبيعيّ والمادّي ، فيَثبت وجود العلّة المانحة للوجود وغير المحتاجة . وهذه الأدلّة أيضاً تحتاج ـ بشكل أو بآخر ـ إلى مقدّمات حسّيّة وتجريبيّة .

الفئة الثالثة : هي الأدلّة الفلسفيّة الخالصة التي تتكوّن من مقدّمات عقليّة

محضة ، مثل برهان الإمكان وبرهان الصدّيقين . ولهذه الطائفة من البراهين ميزات خاصة : **أولاً** : أنّها ليست بحاجة إلى المقدّمات الحسّيّة والتجربيّة ، **ثانياً**: أنّ الشبهات، والوساوس التي تكتنف سائر الأدلّة لا ترتفع إليها ، وبعبـارة أُخرىٰ فهي تتمتّـع بقيمة منطقيّة أعظم ، **ثالثاً**: أنّ مقدّمات هذه البراهين نحتاج إليها ـ بشكل يقلّ أو يكثر ـ في سائر الاستدلالات أيضا ، فمثلا عندما يتمّ إثبات المنظّم والمدبّـر الحكيم أو المحدِث أو المحرِّك الأوّل فإنّه لا بدّ من الاستعانة بمقدّمات قد استفيد منها في براهين الفئة الثالثة لإثبات عدم احتياجه الذاتيّ وكونه واجب الوجود .

ومع هذا كلّه فلسائر الأدلّة مزيّة تفتقدها الفئة الثالثة ، وهي عبارة عن أنّ براهين الطائفة الثالثة تُثبت ـوجوداً بعنوان واجب الوجود فحسبُ ، وأمّا إثبات كونه ذا علم وقدرة وحكمة ، وحتّى كونه ليس جسماً ومغايراً للعالَم المادّي فهو يحتاج إلى براهين أُخرىٰ .

ونحن نكتفي هنا بذكر بعض البراهين من الفئة الثالثـة ، ونبدأ بـإثبات واجب الوجود ثمّ نعرّج على بيان صفاته .

البرهان الأوّل :

من البـراهين الفلسفيّة الشهيـرة لإثبات واجب الـوجود هـو البـرهـان المسمّىٰ بـ « برهان الإمكان » أو « برهان الإمكان والوجوب » ، وهو يتكوّن من أربع مقدّمات :

١ ـ إنّ أيّ ممكن الوجود فهو ذاتاً لا يتمتّع بضرورة الوجود ، أي عندما يأخذ العقل ماهيّته بعين الاعتبار فإنّه يراها متساوية النسبة إلى الوجود والعدم ، وبغضّ النظر إلى العلّة فإنّه لا يرىٰ ضرورة لوجوده .

وهذه المقدّمة بديهيّة لا تحتاج إلى إثبات ، لأنّ محمولها يتمّ الحصول عليه من تحليل مفهوم الموضوع ، ففرض كونه ممكن الوجود هو بعينه فرض أنّه لا يتمتّع بضرورة الوجود .

٢ ـ إنّ أيّ موجود لا يتحقّق من دون صفة الضرورة ، أي إنّه لا يوجد إلاّ إذا سُدّت جميع طرق العدم في وجهه ، وحسب قول الفلاسفة : « الشيء ما لم يجب لم يوجد » . وبعبارة أُخرى : إنّ الموجود إمّا أن يكون ذاتاً واجب الوجود وهو بذاته يتمتّع بضرورة الوجود ، وإمّا أن يكون ممكن الوجود ، ومثل هذا الموجود لا يتحقّق إلاّ إذا كانت هناك علّة « توجبه » وتوصِلَ وجودَه إلى حدّ الضرورة ، أي يصبح بشكلٍ لا يكون

له إمكان العدم ، وهذه المقدّمة يقينيّة أيضاً ولا يرقىٰ إليها الشكّ .

٣ ـ عندما لا تكون صفة الضرورة من مقتضي ذات موجود فإنّه لا بدّ أن تصل إليه من قِبل موجود آخر ، أي إنّ العلّة التامّة تجعل وجود المعلول « ضرورياً بالغير » .

وهذه المقدّمة بديهيّة أيضاً ولا تقبل الترديد ، لأنّ أيّ صفة لا تخرج عن إحدىٰ حالتين : إمّا بالذات أو بالغير ، وعندما لا تكون بالذات فهي لا بدّ أن تصبح بالغير . إذن صفة الضرورة التي هي من لوازم كلّ وجود إن لم تكن بالذات فهي لا بدّ أن تكون حاصلة بواسطة موجود آخر يُطلق عليه اسم « العلّة » .

٤ ـ إنّ الدور والتسلسل في العلل مستحيل . وهذه المقدّمة يقينيّة أيضاً وقد بيّناها في الدرس السابع والثلاثين .

وبالالتفات إلى هذه المقدّمات يمكننا بيان برهان الإمكان بهذه الصورة :

إنّ موجودات العالَم جميعاً توجد بصفة الضرورة بالغير، لأنّها من ناحيةٍ ممكنةُ الوجود ، وهي لا تتمتّع ذاتاً بصفة الضرورة (المقدّمة الأُولىٰ) ومن ناحية أُخرى فإنّ أيّ موجود لا يتحقّق من دون صفة الضرورة (المقدّمة الثانية) ، إذن لا بدّ أن تكون متمتّعة بصفة الضرورة بالغير ، فوجود كلّ واحد منها قد تمّ « إيجابه » بواسطة علّة (المقدّمة الثالثة) .

والآن لو فرضنا أنّ وجودها يغدو ضرورياً بواسطة بعضها فإنّه يلزم من ذلك الدور في العلل ، ولو فرضنا أنّ سلسلة العلل تمتّد إلى ما لا نهاية فلازم ذلك التسلسل في العلل ، وكلّ من هذين الأمرين باطل ومستحيل (المقدّمة الرابعة)، إذن لا بدّ أن نسلّم بأنّ على رأس سلسلة العلل موجوداً تكون ضرورة الوجود ثابتة له بذاته وهو « واجب الوجود » .

ويمكن صبّ هذا البرهان بصورة أُخرىٰ يستغني فيها عن المقدّمة الرابعة (إبطال الدور والتسلسل) ، وذلك بأن نقول : إنّ مجموعة الممكنات بأيّة صورة فرضناها فهي لا تتحقّق لها الضرورة من دون واجب الوجود بالذات ، وبالتالي لا يوجد أيّ واحد منها ، لأنّ أيّاً منها ليس له بذاته ضرورة حتّى يكتسب الآخرُ الضرورةَ في ظلّه . وبعبارة أُخرى فإنّ ضرورة الوجود في كلّ ممكن الوجود ضرورةٌ مستعارة ، وما لم تكن هناك ضرورة بالذات فإنّه لا مجال للضرورات المستعارة .

ونستطيع أيضاً تنظيمَه بصورة مضغوطة فنقول : الموجود إمّا أن يكـون واجبَ الوجود بالذات أو واجبَ الوجود بالغير ، وكلّ واجب الوجود بالغير لا بدّ أن ينتهي إلى واجب الوجود بالذات « كلّ ما بالغير ينتهي إلى ما بالذات » إذن يثبت واجب الوجود بالذات .

البرهان الثاني :

إنّ البرهان الثاني قريب المأخذ من البرهان الأوّل ويتكوّن من ثلاث مقدّمات :

١ ـ إنّ موجودات هذا العالَم ممكنة الوجود ، وهي ذاتاً لا تقتضي الوجود ، إذ لو كان واحد منها واجب الوجود لتَمّ إثبات المطلوب .

وهذه المقدّمة تشبه المقدّمة الأُولىٰ في البرهان السابق مع فرق ظريف وهو أنّه في البرهان السابق يكون التركيز على ضرورة الوجود ونفيها عن الممكنات ، وهاهنا يكون التأكيد على نفس الوجود .

٢ ـ كلّ ممكن الوجود فهو يحتاج لكي يوجد إلى علّة تمنحه الوجود . وهـذه المقدّمة عبارة أُخرىٰ عن احتياج كلّ معلول إلى العلّة الفاعليّة ، وقد فرغنا من إثبات ذلك في مبحث العلّة والمعلول ، وهي تشبه المقدّمة الثالثة في البرهان السابق مع ذلك الفرق الظريف الذي أشرنا إليه .

٣ ـ إنّ الدور والتسلسل في العلل مستحيل ، وهذه المقدّمة هي بعينها المقدّمة الرابعة في البرهان السابق .

وبالالتفات إلى هذه المقدّمات نبيّن البرهان بهذه الصورة : إنّ كلّ واحـد من مـوجودات هـذه العالَم ـ التي هي ممكنـة الوجـود على الفـرض ـ يحتـاج إلى العلّة الفاعليّة ، ويستحيل أن تمتدّ سلسلة العلل إلى ما لا نهاية ، ولا يمكن أيضاً أن يكون بينها دور ، إذن لا بدّ أن تنتهي سلسلة العلل من ناحية البدء إلى علّة ليست محتاجة إلى علّة وهي التي نسمّيها واجبَ الوجود .

وقد تعرّض الشيخ الرئيس لهذا البرهان في « الإشارات والتنبيهات » فذكَره بهذه الصورة :

« الموجود إمّا أن يكون واجبَ الوجود أو ممكنَ الوجود ، فإن كان واجبَ الوجود

فقد ثبت المطلوب ، وإن كان ممكنَ الوجود فلا بدّ أن ينتهي إلى واجب الوجود حتّى لا يلزم الدور أو التسلسل » .

وقد اعتبره أحكمَ البراهين وسمّاه « برهان الصدّيقين » .

وامتياز هذا البيان هو أنّه لا يحتاج إلى دراسة صفات المخلوقات وإثبات الحدوث والحركة وسائر الصفات لها ، وعلاوةً على ذلك فإنّه لا يحتاج أساساً إلى إثبات وجود المخلوقات أيضاً ، لأنّ المقدّمة الأُولىٰ قد ذُكرت بصورة الفرض والترديد .

وبعبارة أُخرىٰ : فإنّ جريان هذا البرهان يتوقّف على الاعتراف بأصل الوجود العينيّ فحسبُ ، وهو لا يقبل التشكيك ، ولا يستطيع أحد أن ينكر هذا الأصل إلاّ إذا أنكر معه جميع بديهيّاته الوجدانيّة ومعلوماته الحضوريّة ولم يعترف إطلاقاً بوجود أيّ موجود وحتّى وجوده هو وفكره وأحاديثه !! .

وأمّا الذي يعترف بأصل الوجود العينيّ فإنّه يقال له : الوجود العينيّ إمّا واجب الوجود أو ممكن الوجود ، وليس هناك فرضٌ ثالث . ففي الصورة الأُولى يثبت وجود الواجب ، وفي الصورة الثانية نُضطرّ أيضاً لقبول وجود واجب الوجود ، لأنّ ممكن الوجود يحتاج إلى علّة ، ولكي لا يلزم الدور والتسلسل لا بدّ أن تنتهي سلسلة العلل إلى واجب الوجود .

في هذين البرهانين يكون الاعتماد ـ كما يُلاحظ ـ على إمكان الموجودات ، وهو صفة عقليّة لماهيّتها ، وعن طريق هذه الصفة يتمّ إثبات احتياجها إلى واجب الوجود ، ومن هنا فإنّه يمكن عدُّها بأحد المعاني من جملة « البراهين اللمّيّة » كما أوضحنا ذلك في الدرس السابق ، ولكن جعل الماهيّة والإمكان الماهويّ هو محور البحث لا يتناسب كثيراً مع القول بأصالة الوجود . ولهذا فإنّ صدر المتألّهين أقام برهاناً آخرَ ينفرد بمزايا مختصّة به وسمّاه بـ « برهان الصدّيقين » ، واعتبر برهان الشيخ الرئيس « شبيهاً ببرهان الصدّيقين » .

البرهان الثالث :

وقد أقام هذا البرهان صدر المتألّهين على أساس أُصول الحكمة المتعالية التي بيّنها هو ، واعتبره أقوىٰ البراهين ولائقاً لاسم « برهان الصدّيقين » . وقد بُيِّن هذا البرهان بصور مختلفة ، ويبدو أنّ أحكمها هو بيانه نفسه ، ويتكوّن من ثلاث مقدّمات :

١ ـ اصالة الوجود واعتبارية الماهية ، وقد تمّ إثبات ذلك في الدرس السابع والعشرين .

٢ ـ كون الوجود ذا مراتب ، وأنّ بين العلّة والمعلول تشكيكاً خاصّاً بحيث لا يكون لوجود المعلول استقلال عن وجود علّته التي تفيض عليه الوجود[١] .

٣ ـ إنّ ملاك احتياج المعلول إلى العلّة هو كون وجوده رابطاً وتعلّقيّاً بالنسبة إلى العلّة ، وبعبارة أُخرىٰ : ضعف مرتبة وجوده ، فما دام هناك أقلُّ ضعف في موجود فهو بالضرورة معلول ومحتاج إلى موجود أعلى منه ، وليس له أيُّ لون من ألوان الاستقلال عنه[٢] .

وبالالتفات إلى هذه المقدّمات يمكن صبّ برهان الصدّيقين على أساس منهج صدر المتألّهين بهذه الصورة :

إنّ مراتب الوجود ـ باستثناء أعلى مراتبه التي تتميّز بالكمال اللامتناهي وعدم الاحتياج والإستقلال المطلق ـ هي عين الربط والتعلّق ، ولو لم تكن تلك المرتبة العليا متحقّقة فإنّ سائر المراتب لا تتحقّق أبداً ، لأنّه يلزم من فرض تحقّق سائر المراتب من دون تحقّق تلك المرتبة العليا أنّ تكون المراتب المذكورة مستقلّة وغير محتاجة إليها ، بينما حيثيّة وجودها هي عين الربط والفقر والاحتياج .

وعلاوةً على أنّ هذا البرهان يتمتّع بمزايا برهان الشيخ الرئيس فهو أفضل منه من عدّة جهات :

الأُولىٰ : قد تمّ الاعتماد في هذا البرهان على مفاهيم وجوديّة ، ولم يرد فيه ذكر للماهيّة والإمكان الماهويّ ، ومن الواضح أنّ مثل هذا البرهان ينسجم أكثر مع القول بأصالة الوجود .

الثانية : أنّه لا يحتاج إلى إبطال الدور والتسلسل ، وإنّما هو يصبح برهاناً أيضاً على بطلان التسلسل في العلل الفاعليّة .

الثالثة : يمكن الاستعانة بهذا البرهان لإثبات الوحدة بل وسائر الصفات الكماليّة لله تعالى أيضاً كما سوف نشير إليه في محلّه .

---

(١) ليرجع من أحبّ التوسّع إلى الدرس الثلاثين .

(٢) ليرجع من شاء إلى الدرس الثالث والثلاثين .

خلاصة القول

١ ـ يمكن تقسيم الأدلّة على وجود الله تعالى إلى ثلاث فئات :

أ ـ الاستدلال بالآيات الإلهيّة وعلامات العلم والقدرة والحكمة المنبثّة في العالم ، مثل دليل النظام ودليل العناية .

ب ـ الاستدلال ببعض صفات المخلوقات على احتياجها إلى خالق ، مثل دليل الحدوث ودليل الحركة .

ج ـ الاستدلال الفلسفيّ الخالص ، مثل برهان الإمكان وبرهان الصدّيقين .

٢ ـ تحتاج الفئتان الأُوليان ـ لإثبات وجود الواجب وعدم احتياج الله المطلق ـ إلى مقدّمات براهين الفئة الثالثة .

٣ ـ إنّ برهان الإمكان يتكوّن من أربع مقدّمات ، وبيانه :

إنّ موجودات العالَم هي ذاتاً ممكنة الوجود ، ولكن لمّا كان أيّ موجود لا يتحقّق من دون صفة الضرورة والوجوب ، فإنّ لها وجوباً بالغير ، والعلل التي توجب وجودها لا بدّ أن تنتهي إلى « واجب الوجود بالذات » حتّى لا يلزم الدور والتسلسل في العلل .

٤ ـ والبيان الآخر له هو أنّ مجموعة الممكنات بأيّة صورة فُرضت فلها وجوب بالغير ، إذن لا بدّ أن يكون وراءها موجود يتمتّع بالوجوب بالذات حتّى تستطيع سائر الموجودات في ظلّه أن تكتسب الوجوبَ بالغير .

٥ ـ ونستطيع أن نذكر هذا البرهان بصورة مضغوطة فنقول : الموجود الخارجيُّ إمّا واجب الوجود بالذات وإمّا واجب الوجود بالغير ، وكلّ واجب الوجود بالغير لا بدّ أن ينتهي إلى واجب الوجود بالذات ، لأنّ كلّ ما بالغير يحتاج إلى ما بالذات .

٦ ـ يتكوّن البرهان الثاني من ثلاث مقدّمات ، وبيانه :

لمّا كانت موجودات هذا العالم ممكنة الوجود فهي محتاجة إلى علّة فاعليّة ، ولا بدّ أن تنتهي سلسلة العلل إلى علّة ليست معلولة حتّى لا يلزم الدور والتسلسل .

٧ ـ وقد بيّن ابن سينا هذا البرهان بهذه الصورة :

الموجود إمّا أن يكون واجب الوجود أو ممكن الوجود ، ووجود ممكن الوجود لا

بد ان ينتهي إلى واجب الوجود لئلا يلزم الدور والتسلسل .

٨ ـ وهذا البيان علاوةً على كونه لا يحتاج الى دراسة صفات المخلوقات كالحدوث والحركة فإنّه لا يحتاج أيضاً إلى إثبات وجود مخلوق معيّن ، لأنّ المقدّمة الأُولىٰ فيه قد بُيّنت بصورة الفرض والترديد .

٩ ـ يتكوّن برهان صدر المتألّهين أيضاً من ثلاث مقدّمات ، وبيانه : لو لم يكن على رأس سلسلة مراتب الوجود موجود غير محتاج وغير متناهي الكمال فإنّ سائر المراتب لا تتحقّق أيضاً ، لأنّ سائر المراتب هي عين الربط والتعلّق ، فلو تحقّقت من دون المرتبة العليا للوجود فلازم ذلك أن تكون غنيّة وغير محتاجة .

١٠ ـ إنّ أهمّ مزايا هذا البرهان هي ما يأتي :

أ ـ إنّه أكثر تناسباً مع القول بأصالة الوجود ، لأنّه لم يرد فيه ذكر للماهيّة والإمكان .

ب ـ لا يحتاج إلى إبطال الدور والتسلسل .

ج ـ يُستعان به في إثبات الوحدة وسائر الصفات الكماليّة لله تعالى .

الأسئلة

١ ـ بيِّن أقسام الأدلّة على وجود الله تعالى واشرح خصائص كلّ واحد منها .

٢ ـ اشرح بالتفصيل مقدّماتِ برهان الإمكان .

٣ ـ كم صورةً يمكن بها تبيين هذا البرهان ؟

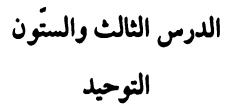
٤ ـ بيِّن مقدّماتِ البرهان الثاني .

٥ ـ كيف صاغ ابن سينا هذا البرهان ؟

٦ ـ ما هو امتياز هذه الصياغة ؟

٧ ـ ما هي المقدّمات التي يتكوّن منها برهان الصدّيقين حسب بيان صدر المتألّهين ؟ وما هي صياغته عنده ؟

٨ ـ اشرح وجوه امتياز هذا البرهان .



الدرس الثالث والستّون

التوحيد

وهو يشمل :

- معاني التوحيد
- التوحيد في وجوب الوجود
- نفي الأجزاء بالفعل
- نفي الأجزاء بالقوّة
- نفي الأجزاء التحليلية

معاني التوحيد :

إنّ لتوحيد الله تعالى اصطلاحاتَ متنوّعةً في الفلسفة والكلام والعرفان ، وأهمّ الاصطلاحات الفلسفيّة لهذه الكلمة هي عبارة عن :

١ ـ التوحيد في وجوب الوجود ، أي كلّ موجود ليس واجبَ الوجود بالذات إلاّ الذات الإلهيّة المقدّسة .

٢ ـ التوحيد بمعنىٰ البساطة وعدم التركيب ، وله ثلاثة معان فرعيّة .

أ ـ عدم التركيب من أجزاء بالفعل .

ب ـ عدم التركيب من أجزاء بالقوّة .

جـ ـ عدم التركيب من الماهيّة والوجود .

٣ ـ التوحيد بمعنىٰ نفي مغايَرة الصفات للذات ، أي أنّ الصفاتِ التي تُنسب إلى الله تعالى ليست مثلَ صفات الماديّات لتتحقّق مثل الأعراض في ذاته وحسب الاصطلاح « زائدةً على الذات » ، وإنّما مصداقها جميعاً نفس الذات الإلهيّة المقدّسة ، وكلّ واحدة منها هي عين الأخرىٰ وعين الذات .

٤ ـ التوحيد في الخالقيّة والربوبيّة ، أي إنّ الله تعالى ليس له شريك في خلق العالم وتدبيره.

٥ ـ التوحيد في الفاعليّة الحقيقيّة ، أي إنّ كلّ تأثير يصدر من أيّ فاعل ومؤثّر فهو يستند بالتالي إلى الله تعالى ، وكلّ فاعل ليس له استقلال في التأثير « لا مؤثّر في الوجود إلاّ الله » .

التوحيد في وجوب الوجود :

أقام الحكماء الإلهيّون أدلّةً متعدّدة لإثبات وحدة ذات واجب الوجود ، وأتقنها البرهان المستفاد من برهان الصدّيقين (حسب صياغة صدر المتألّهين) وبيانه :

إنّ للوجود مرتبةً لا يمكن أن يكون هناك أكملُ منها ، أي إنّها تتمتّع بالكمال اللانهائيّ ، ومثل هذا الموجود لا يقبل التعدّد ، وحسب الاصطلاح فهو يتميّز بـ « الوحدة الحقّة الحقيقيّة » . والنتيجة هي أنّ وجود الله تعالىٰ ليس قابلاً للتعدّد .

فالمقدّمة الأُولىٰ لهذا البرهان هي في الواقع نفس نتيجة برهان الصدّيقين ، لأنّنا قد حصلنا من البرهان المذكور على هذه النتيجة وهي أنّ سلسلة مراتب الوجود لا بدّ أنّ تنتهي إلى مرتبة تُعدّ الأعلىٰ والأكمل ، ولا يجد أيُّ ضعف أو نقص طريقاً إليها ، أي إنّ الكمال اللامتناهي ثابت لها .

وأمّا المقدّمة الثانية فهي تتّضح بأدنىٰ تأمّل ، لأنّه لو فرضنا أنّ مثل هذا الموجود قد تعدّد فلازم ذلك أن يكون كلّ واحد منهما يفقد الكمالاتِ العينيّةَ للآخر ، وهذا يعني أنّ كمالاتِ كلّ منهما محدودة ومتناهية ، بينما حسب المقدّمة الأُولى قد تمّ إثبات أنّ كمالاتِ واجب الوجود غير متناهية .

وقد يُتوهّم أنّ من لوازم عدم تناهي كمالات واجب الوجود هو أن لا يتحقّق إطلاقاً أيُّ موجود آخر ، لأنّ تحقّق أيّ موجود آخرَ يعني أنّه واجد لبعض الكمالات الوجوديّة .

والجواب على هذه الشبهة هو أنّ كمالاتِ سائر المراتب التي كلُّها مخلوقة لواجب الوجود تُعتبر شعاعاً من كمالاته ، ووجودها لا يزاحم الكمالات اللامتناهية لواجب الوجود . وأمّا إذا فرضنا واجب وجود آخر فإنّ كمالاتهما الوجوديّة تتزاحم فيما بينها ، لأنّ لكلّ واحد منهما كمالاً أصيلاً ومستقلاًّ ، وأيّ واحد منهما ليس شعاعاً وفرعاً للآخر .

وبعبارة أُخرىٰ : لا يتزاحم كمالان عينيّان مع بعضهما إلّا إذا فُرضا في مرتبة واحدة من الوجود ، وأمّا إذا كان أحدهما في طول الآخر فإنّه لا يكون مزاحماً له . وبناءً على هذا فوجود المخلوقات لا يتنافىٰ مع عدم تناهي كمالات الخالق ، فهو إذا أفاض كمالاً على مخلوق فإنّه لا يفقده ، وأمّا إذا فرض وجود واجبين في الوجود فذلك يتنافى مع عدم تناهي كمالاتهما .

وبعبارة ثالثة : إنّ فرض كمالين عينيّين مستقلّين لا ينسجم مع فرض عدم تناهيهما ، وأمّا إذا كان أحدهما عين التعلّق والربط بالآخر وشعاعاً وتجلّياً من تجلّياته فإنّه لا يتنافى مع عدم تناهي الآخر الذي يتمتّع بالاستقلال والغنىٰ المطلق .

نفي الأجزاء بالفعل :

لو فرضنا أنّ الذات الإلهيّة المقدّسة (والعياذ بالله) مركّبة من أجزاء موجودة بالفعل فإمّا أن تكون جميع الأجزاء المفروضة واجبةَ الوجود وإمّا أن يكون بعضها على الأقلّ ممكنَ الوجود . فإن كانت بأجمعها واجبة الوجود وكلّ واحد منها ليس محتاجاً إلى الآخر فإنّ هذا يعود إلى فرض تعدّد واجب الوجود الذي تمّ إبطاله في البحث السابق ، وإن فرضنا أنّ بعضها محتاج إلى البعض الآخر فإنّ ذلك لا ينسجم مع فرض كونها واجبة الوجود ، وإن فرضنا أنّ أحدها ليس بحاجة إلى الأجزاء الأُخرىٰ فإنّ واجب الوجود هو ذلك الموجود الذي هو غير محتاج ، والتركيب المفروض لا يكون له واقع بعنوان كونها تركيباً من أجزاء حقيقيّة ، لأنّ كلّ مركب حقيقيّ يكون محتاجاً إلى أجزائه .

وإذا فرضنا أنّ بعض أجزائه ممكنة الوجود فلا بدّ أن يكون هذا الجزء الممكن الوجود المفروض معلولاً ، والآن إذا فرضنا أنّه معلول للجزء الآخر إذن يُعلم أنّ الجزء الآخر هو في الواقع واجب الوجود وله وجود مستقلّ ، وفرض التركيب الحقيقيّ بينهما يصبح غيرَ صحيح ، وإذا فرضنا أنّ الجزء الممكن الوجود معلول لواجب وجود آخر فلازم ذلك التعدّد في واجب الوجود وقد ثبت بطلانه .

إذن فرضُ تركيب ذات واجب الوجود من أجزاء بالفعل هو فرض غير صحيح إطلاقاً .

نفي الأجزاء بالقوّة والمكان والزمان :

المقصود من وجود أجزاء بالقوّة لموجود هو أنّه بالفعل له وجود واحد متّصل ، وأيُّ جزء من أجزائه ليس له فعليّةٌ وتشخّصٌ وحدٌّ معيّن ، إلاّ أنّه عقلاً يمكن تحليلها وتفكيكها عن بعضها ، وفي أيّ وقت يتم فيه هذا التفكيك فإنّ الموجود الواحد يتحوّل إلى عدّة موجودات ، لكلّ واحد منها تشخّصٌ وحدٌّ معيّن ، فالأجزاء بالقوّة إن كانت قابلة للاجتماع فمعنىٰ ذلك أنّ الموجود المركّب منها له امتدادات مكانيّة (طول وعرض وسمك) ، وإن لم تكن قابلة للاجتماع وكلّ واحد منها يوجد عند انعدام الآخر فمعنى

ذلك أنّ له امتداداً زمانيّاً ، وكلا هذين النوعين من الامتداد يختصّ بالأجسام كما بُيّن في محلّه[1] .

إذن نفيُ الأجزاء بالقوة هو في الواقع نفيٌ للجسميّة عن الله تعالى ، ولازم ذلك نفي المكان والزمان عنه أيضاً .

وأمّا الدليل على نفي الأجزاء بالقوّة عن ذات واجب الوجود فهو : كما أشرنا من قبل فإنّ الموجود الذي له أجزاء بالقوّة يكون قابلاً للتقسيم عقلاً إلى عدّة موجودات أخرىٰ وبالتالي يصبح قابلاً للزوال ، بينما وجود واجب الوجود ضروريٌّ وغير قابل للزوال .

الدليل الآخر : هو أنّ الأجزاء بالقوّة لكلّ موجود تكون من سنخ ذلك الموجود ، فمثلاً أجزاء الخطّ والسطح والحجم تكون من جنسها ، والآن إذا فرضنا أنّ لواجب الوجود أجزاءً بالقوّة وهي ممكنة الوجود فلازم ذلك أن لا تكون للأجزاء سنخيّة مع الكلّ ، وإذا فرضنا أنّ الأجزاء المفروضة واجبة الوجود أيضاً فلازم ذلك أن يصبح تعدّد واجب الوجود أمراً ممكناً . ومن ناحية أُخرىٰ يلزم منه أن يكون هذا العدد من واجب الوجود ـ الذي تحقّق نتيجةً للتفكيك والتقسيم ـ ليس موجوداً بالفعل ، أي إنّ وجوده ليس ضروريّاً ، بينما وجود واجب الوجود ضروريٌّ ولا يمكن أن ينعدم في أيّ زمان .

نفي الأجزاء التحليليّة :

لقد عقد الحكماء الإلهيّون السابقون بحثاً تحت عنوان « نفي الماهيّة عن واجب الوجود » ، وأثبتوه بعدّة أدلّة ، ثمّ استفادوا منه في المسائل المختلفة لمعرفة الله . وأيسر الأدلّة على ذلك هو أنّ حيثيّة الماهيّة هي حيثيّة عدم الإباء عن الوجود والعدم ، ومثل هذه الحيثيّة لا نجد طريقاً إلى الذات الإلهيّة المقدّسة . وبعبارة أُخرى : إنّ الماهيّة والإمكان توأمان ، فكما أنّ الإمكان لا سبيل له إلى الذات الإلهيّة فالماهيّة أيضاً لا تجد طريقاً لها إلى الساحة الإلهيّة المقدّسة .

ولكنّنا نستطيع أن نبيّن هذا الموضوع بصورة أُخرىٰ على أساس أُصول الحكمة المتعالية بحيث تترتّب عليه نتائج أهمّ وأرفع ، وذلك بأن نقول : إنّ الماهيّة أساساً أمرٌ يُنتزع من حدود الوجود المحدود ، وكما ذكرنا من قبل فهي قالبٌ مفهوميٌّ ينطبق على

---

(١) ليرجع من أحبّ التوسّع إلى الدرس الحادي والأربعين ، والثاني والأربعين ، والثالث والأربعين .

الموجودات المحدودة ، ولمّا كان وجود الله تعالى منزّهاً ومُبرّءاً عن أيّ لون من ألوان المحدوديّة إذن لا تُنتزع منه أيضاً أيّة ماهيّة .

وبعبارة أُخرىٰ : إنّ العقل يستطيع أن يحلّل الموجوداتِ المحدودةَ فحسبُ إلى حيثيّتين هما الماهيّة والوجود « كلّ ممكن فهو زوج تركيبيّ من ماهيّة ووجـود » ، أمّا وجود الله تعالى فهو وجودٌ صِرف ، والعقل لا يستطيع أن ينسب إليه أيَّ ماهيّة .

وبهذه الصورة يتمّ إثبات البساطة بمعنىٰ أدقّ لله تعالى ، ولازم ذلك نفيُ أيّ لون من ألوان التركيب وحتّى التركيب من الأجزاء التحليليّـة العقليّة عن السـاحة الإلهيّـة المقدّسة .

ومن جملة النتائج المترتّبة على البساطة بمعنى الصرافة وعدم تناهي وجود الله تعالى هي هذه النتيجة القائلة : إنّ أيَّ كمال لا يمكن سلبه عن الله تعالى ، وبعبارة أُخرىٰ : إنّ جميع الصفات الكماليّة ثابتة لذات واجب الوجود من دون أن تُعتبر أموراً زائدةً على الذات ، وبالتالي فإنّه يتمّ أيضاً إثبات التوحيد الصفاتيّ .

خلاصة القول

١ ـ يستعمل التوحيد في الفلسفة بهذه المعاني :

أ ـ التوحيد في وجوب الوجود .

ب ـ البساطة وعدم التركيب من الأجزاء بالفعل وبالقوّة ومن الأجزاء التحليليّة .

جـ ـ نفي الصفات الزائدة على الذات .

د ـ نفي الشريك في الخلق والتدبير .

هـ ـ التوحيد في الفاعليّة الحقيقيّة وإفاضة الوجود .

٢ ـ الدليل على وحدة واجب الوجود هو أنّ الوجود الإلهيّ لا نهائيُّ الكمال ، ومثل هذا الوجود يرفض التعدّد .

٣ ـ إنّ كون الكمالات الوجوديّة لله تعالى لا نهائيّةً لا يستلزم نفيَ الوجود عن المخلوقات ، لأنّ كمالاتها تعدّ شعاعاً من الكمـالات الإلهيّة وليس لهـا أيُّ استقلال عنه .

٤ ـ الدليل على نفي الأجزاء بالفعل عن الذات الإلهيّة هو : إذا كانت الأجزاء

المفروضة مستقلّة عن بعضها فلازم ذلك تعدّد الواجب ، وإذا كانت محتاجة لبعضها فإنّ ذلك يتنافىٰ مع وجوب الوجود ، وإن كان جزء منه ممكن الوجود فهو محتاج إلى واجب الوجود . فلو فرضنا أنّه معلول لجزء آخر منه فإنّ ذلك الجزء الآخر هو في الواقع واجب الوجود وليس المرّكب المفروض ، وإن كان معلولاً لواجب وجود آخر فلازم ذلك الشرك في وجوب الوجود .

٥ ـ الدليل على نفي الأجزاء بالقوّة هو أنّ الموجود الذي له أجزاء بالقوّة يكون قابلاً للتقسيم عقلاً إلى عدّة موجودات أخرىٰ ، وبالتالي يغدو قابلاً للزوال ، بينما واجب الوجود يرفض الزوال.

٦ ـ الدليل الآخر هو : إذا كانت الأجزاء بالقوّة ممكنة الوجود فلازم ذلك أن لا تكون للأجزاء سنخيّة مع الكلّ ، وإن كانت واجبة الوجود فلازم ذلك أن يصبح من الممكن تعدّدُ الواجب ، وانعدامه قبل التقسيم .

٧ ـ إنّ الماهيّة مساوقة للإمكان ، ولهذا فإنّ واجب الوجود لا تكون له ماهيّة .

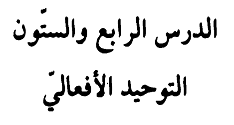
٨ ـ إنّ الماهيّة تنتزع من حدود الوجود ، ولمّا كان وجود الواجب غير محدود فإنّه لا يمكن أن تُنتزع منه أية ماهيّة .

٩ ـ لمّا كان وجود الواجب صرفاً وغير متناهٍ فهو إذن ليس فاقداً لأيّ كمال من الكمالات .

١٠ ـ لمّا كان وجود الواجب بسيطاً ومنزّهاً عن أيّ لون من ألوان التركيب فإنّ صفاته لا تكون زائدةً على ذاته .

الأسئلة

١ ـ بيِّن المعاني الاصطلاحيَّةَ للتوحيد .
٢ ـ اشرح مفصَّلاً دليلَ التوحيد في وجوب الوجود .
٣ ـ لماذا لا يتنافىٰ وجود المخلوقات مع عدم تناهي وجود الله تعالى ؟
٤ ـ ما هو الدليل على نفي الأجزاء بالفعل عن الذات الإلهيّة ؟
٥ ـ بيِّن الدليل على نفي الأجزاء بالقوّة عن الذات الإلهيّة ؟
٦ ـ أيُّ دليل يمكن إقامته على نفي المكان والزمان عن الله تعالى ؟
٧ ـ اشرح الأدلّة على نفي الماهيّة عن واجب الوجود .
٨ ـ ما هو معنى كون الوجود الإلهيّ صرفاً ؟ وما هي النتائج المترتّبة على ذلك ؟



الدرس الرابع والستّون

التوحيد الأفعاليّ

وهو يشمل :

- مقّدمة
- التوحيد في الخالقيّة والربوبيّة
- التوحيد في إفاضة الوجود
- نفي الجبر والتفويض

مقدّمة :

لقد بيّنا في الدرس الماضي التوحيدَ بمعنىٰ نفي الشريك في وجوب الوجود وبمعنى نفي الكثرة في أعماق الذات أيضاً ، وأشرنا في ضمن ذلك إلى نفي مغايرة الصفات للذات الإلهيّة ، وسوف يأتي توضيح ذلك في بحث الصفات الإلهيّة . ولكنّ الشرك الذي كان ولا يزال شائعاً بين الطوائف المختلفة للمشركين هو الشرك في الخالقيّة ولا سيّما الشرك في تدبير العالم ، وتعدّ البحوث السابقة غيرَ كافية لإبطاله ، لأنّه قد يعتقد شخص بالتوحيد بالمعاني الماضية فيؤمن بأنّ واجب الوجود واحد ، لكنّه أوجد مخلوقاً واحداً أو أكثر وأوكل إليه سائر الأمور ، وعندئذٍ لا يكون له دور في خلق سائر المخلوقات وتدبير أمورها ، بل هذه الأمور تستند إلى موجودات ليست هي واجبة الوجود وتستقلّ في تدبيرها من غير حاجة إلى الله تعالى . ولهذا نجد من الضروريّ دراسةَ التوحيد في الخالقيّة والربوبيّة بشكل مستقلّ .

التوحيد في الخالقيّة والربوبيّة :

استدلّ الفلاسفة السابقون لإثبات التوحيد في الخالقيّة ونفي الشريك لله تعالى في خلق العالم وإدارته بهذه الصورة : إنّ عمليّة الخلق ليست منحصرة في الخلق المباشر وبلا واسطة ، فالله الذي خلق أوّل مخلوق بشكل مباشر ومن دون واسطة قد خلق أفعاله ومخلوقاته بالواسطة ، وحتّى إذا كانت هناك مئات من الوسائط فإنّها تُعدّ جميعاً مخلوقةً بالواسطة لله تعالى . وبصياغة فلسفيّة يمكن القول : إنّ علّة العلّة علّة أيضاً ، ومعلول المعلول معلول . وفي الواقع فإنّ إضافة هذه المقدّمة إلى براهين إثبات

واجب الوجود كافية لإثبات معلوليّة كلّ العالَم له عزّ اسمه .

ولكنه حسب أُصول الحكمة المتعالية ولا سيّما بالالتفات إلى الأصل القائل بعدم استقلال المعلول بالنسبة إلى علّته المانحة للوجود وكون وجوده تعلّقياً بالقياس إليها فإنّ هذا الموضوع يكتسب وضوحاً أكبرَ واستحكاماً أعظم ، وحاصل ذلك :

صحيحٌ أنّ كلّ علّة تتمتّع بلون من الاستقلال النسبيّ بالإضافة إلى معلولها ولكنّ جميع العلل والمعلولات هي عين الفقر والتعلّق والحاجة إلى الله تعالىٰ وليس لها أيُّ استقلال على الإطلاق . ومن هنا فإنّ الخالقيّة الحقيقيّة والاستقلاليّـة منحصرة بـالله تعالى ، وجميع الموجودات في كلّ شؤونها وأحوالها وأزمنتها محتاجة إليه ، ويستحيل أن يستغني موجود عنـه في شأن من شؤون وجـوده حتّى يتمكّن من القيام بعمـلٍ مّا مستقلاًّ .

ويُعتبر هذا من أروع وأرفع منجزات الفلسفة الإسلاميّة التي أهدتها أفكارُ صدر المتألّهين المتألّقة إلى عالم الفلسفة .

وقد أقام الفلاسفة أيضاً براهينَ أُخرى على التوحيد في الخالقيّة والربوبيّة ، وهي مبنيّة على مقدّمات نظريّة متعدّدة ، ولئلا نتورّط في الإطالة فإنّنا نغضّ النظر عن دراستها ونكتفي بذكر برهان أُشير إليه في القرآن الكريم بقوله تعالى :

« لو كان فيهما آلهة إلاّ الله لفسدتا » .

وقد بُيّن هذا البرهان بصور عديدة ، ونحن نذكر هنا البيانَ الذي يبدو لنا أنّه أوضح وأقرب إلى مفاد الآية من غيره .

ويتكوّن هذا البيان من مقدمتين :

١ ـ إنّ وجود أيّ معلول يكون متعلّقاً بعلّته ، وبعبارة أُخرىٰ : إنّ كلّ معلول ينال وجودَه مع جميع شؤونه ومتعلّقاته من علّته التي تمنحه الوجود ، وإذا كان بحاجة إلى شروط ومعدّات فلا بدّ أن يكون وجودها أيضاً مستنداً إلى علّته التي أفاضت الوجـود عليه ، وبناءً على هذا فإذا فرضنا وجود علّتين مانحتين للوجود في عرض بعضهما فإنّ معلول كلٍّ منهما يكون متعلّقاً بعلّته ولا علاقة له إطلاقاً بالعلّة الأُخرى أو معلولاتها ، وبهذه الصورة لا يتحقّق ارتباطٌ بين معلولاتهما .

٢ ـ إنّ نظام هذا العالم المشهود (السماوات والأرض وظواهرهما) نظام واحد

تتحقّق فيه ظواهرُ متزامنةٌ وغير متزامنة ويوجد بينهما ارتباط وتعلّق . أمّا ارتباط الظواهر المتعاصرة فهو التأثير والتأثّر العلّي والمعلولي بينها حيث يؤدّي إلى تغييرات فيها مّما لا يمكن إنكاره . وأمّا الارتباط بين الظواهر الماضية والحاضرة والمستقبليّة فهو بهذه الصورة ، وهي أنّ الظواهر السابقة توفّر الأرضيّة لتحقّق الظواهر الحاليّة ، والظواهر الحاضرة بدورها تُوفّر الأرضيّة لوجود ظواهر المستقبل . فلو ألغينا علاقاتِ العلّيّة والإعداد بين ظواهر العالَم فإنّه لن يبقىٰ عالَم ولن توجد ظاهرة أُخرىٰ . كما لو قُطع ارتباط وجود الإنسان بالهواء والضوء والماء والموادّ الغذائيّة فإنّه لا يستطيع عندئذٍ الاستمرارَ في وجوده ، ويَعجز عن توفير الأرضيّة لوجود إنسان آخرَ أو ظاهرة أُخرىٰ .

وبضمّ هاتين المقدّمتين إلى بعضهما يُستنتج أنّ نظام هذا العالَم الشامل لمجموعة هائلة من الظواهر الماضية والحاضرة والمستقبليّة مخلوقة لخالق واحد ، وهي تُدار بفضل تدبير حكيم من قِبل ربّ واحد . لأنّه لو كان هناك خالق آخر أو أكثرُ لم يكن ارتباط بين مخلوقاتهما ولم يسيطر عليها نظام واحد ، وإنّما كلّ مخلوق يوجَد من قِبل خالقه ويتربّىٰ بمساعدة سائر المخلوقين لنفس ذلك الخالق ، وبالتالي سوف توجد أنظمة متعدّدة ومستقلّة لا يسودها ارتباط ، بينما النظام الموجود في العالَم هو نظام واحد مترابط يُلاحظ فيه بوضوح التعالق بين ظواهره .

وفي الختام لا بدّ لنا من الإشارة إلى هذه الملاحظة ، وهي أنّ الخالقيّة والربوبيّة لا تنفكّان عن بعضهما ، فتربية وتدبير وإدارة شؤون موجود مّا لا يمكن فصلها عن خلقه وخلق سائر المخلوقين الذين يحتاج إليهم . فمثلاً إعطاء الرزق للإنسان ليس أمراً منفصلاً عن خلق الجهاز الهضميّ له وخلق المواد التي تُؤكل في بيئته . وبعبارة أُخرىٰ : إنّ مثل هذه المفاهيم تُنتزع من علاقات المخلوقات فيما بينها ، وليس لها مصداق مستقلّ عن خلقها ، وبناءً على هذا فإنّه بإثبات التوحيد في الخالقيّة يَثبت التوحيد في تدبير الأمور وسائر شؤون الربوبيّة أيضاً .

التوحيد في إفاضة الوجود :

المعنىٰ الخامس للتوحيد هو انحصار التأثير المستقلّ وإفاضة الوجود بالذات الإلهيّة المقدّسة ، وتوجد على هذا المعنى شواهدُ عديدةٌ في الآيات والروايات ، ويتمّ إثباته بسهولة ويسر على أساس أُصول الحكمة المتعالية حيث يقام البرهان الواضح على التوحيد في الخالقيّة والربوبيّة ، إلاّ أنّه توجد في هذا المجال انحرافات في التفكير لا بدّ

من الالتفات إليها وكفّ النفس عن السقوط في مهاوي الإفراط والتفريط .

فمن ناحية ذهبت طائفة من المتكلّمين (الأشاعرة) معتمدةً على ظواهر مجموعة من الآيات والروايات إلى سلب التأثير تماماً عن العلل المتوسّطة ، وأنكروا من الأساس العلّيّةَ والتأثيرَ لها ، وعدّوا الله تعالى الفاعلَ بلا واسطة لكلّ ظاهرة ، واعتقدوا أنّ عادة الله جرت على أن يوجِد ظاهرةً معيّنة في ظلّ شروط خاصّة ، وأنّ الأسباب والشروط ليس لها أيُّ تأثير في وجود تلك الظاهرة .

ومن ناحية أُخرىٰ : فقد ذهبت فئة أُخرى من المتكلّمين (المعتزلة) إلى القول بلون من الاستقلال في التأثير للمخلوق ولا سيّما في مورد الفاعل الاختياريّ ، واعتبروا من الخطأ إسنادَ أفعال الإنسان الاختياريّة لله تعالى . ويُعتبر هذا من موارد الاختلاف الرئيسيّة بين هذين المذهَبين الكلاميَّين .

أمّا الفلاسفة فإنّهم يصحّحون إسناد جميع الظواهر وحتّى أفعال الإنسان الاختياريّة إلى الله تعالى مع الواسطة ، إلّا أنّهم يفسّرون هذا الإسناد على أساس كون واجب الوجود علّة العلل ، واستمرّ هذا حتّى قام صدر المتألّهين بتوضيح صحيح لعلاقة العلّيّة ، وأثبت أنّ العلل المتوسّطة لمّا كانت معلولة لله تعالىٰ فإنّها لا تتمتّع بأيّ استقلال ، وأساساً فإنّ إفاضة الوجود ـ بالمعنى الدقيق للكلمة ـ أمرٌ مختصٌ بالله عز وجل ، وسائر العلل إنّما هي بمنزلة مجاري الفيض للوجود ، فعلىٰ اختلاف مراتبها تنهض بدور الوسيط بين المنبع الأصيل للوجود وسائر المخلوقات . وبناءً على هذا يصبح معنى العبارة المشهورة : « لا مؤثّر في الوجود إلّا الله » هو أنّ التأثير المستقلّ وإفاضة الوجود أمرٌ مختصٌّ بالله سبحانه . وهذه حقيقة قد بُيِّنت في لسان الآيات والروايات بهذه الصورة ، وهي أنّ كلّ شيء ـ وحتّى الأفعال الاختياريّة للإنسان ـ منوط بإذن الله ومشيئته وإرادته وتقديره وقضائه ، وهذه الأُمور تعكس في الواقع المراحلَ المختلفةَ التي يأخذها العقل بعين الاعتبار في إسناد الظواهر إلى الذات الإلهيّة المقدّسة ، ومن ناحية يمكن اعتبار هذه البيانات من قبيل التدرّج في التعليم ، لأنّه لا يتيسّر فهم المعنىٰ الدقيق للتوحيد الأفعاليّ بالنسبة للذين لا يتمتّعون بخبرة كافية في المسائل العقليّة ، وأفضل سبيل لتعليم ذلك هو أنّ يتمّ في عدّة مراحل .

نفي الجبر والتفويض :

من جملة الشبهات التي دفعت المعتزلةَ إلىٰ نفي إسناد أفعال الإنسان الاختياريّة

إلى الله تعالى هي هذه الشبهة : وهي أنّهم ظنّوا بأنّه في غير هذه الصورة لا بدّ أن نلتزم بكون الإنسان مُجبَراً في جميع أفعاله . وهذا الفرض مضافاً إلى كونه خلاف الوجدان والبداهة فإنّه لا يترك مجالاً للتكليف والهداية والثواب والعقاب ، فعندئذٍ تَفقد جميع هذه الأمور معناها وتُفرَغ من محتواها . وبهذا الشكل طُرحت مسألة الجبر والتفويض في علم الكلام الإسلاميّ ، وقُدّمت بحوثٌ متعَددةٌ حولها من قبل الطرفين ، ودراستها جميعاً تحتاج إلى كتاب مستقلّ ، ونحن نذكر هنا ما يتعلّق بالمسألة التي هي موضوع بحثنا .

ويمكن صياغة هذه الشبهة بهذه الصورة : لكلّ فعل اختياريّ فاعلٌ يؤدّيه بإرادته واختياره ، ومن المستحيل أن يصدر فعلٌ واحدٌ من فاعلين ويستند إلى إرادتين ، والآن إذ قلنا باستناد أفعال الإنسان إلى إرادته واختياره فإنّه لا يبقى مجال للقول باستنادها إلى الله تعالى ، إلاّ من هذه الجهة ، وهي أنّ الله خالق الإنسان ، ولو لم يخلقه ولم يزوِّده بقوّة الإرادة والاختيار فإن أفعاله الاختياريّة لم تكن تتحقّق ، ولكنّنا إذا اعتبرناها مستندةً إلى الإرادة الإلهيّة فلا بدّ من نفي استنادها إلى إرادة الإنسان ، فيغدو الإنسان موضوعاً لتحقّق الأفعال الإلهيّة ، وهذا هو بعينه القول بالجبر وهو باطل لا يمكن قبوله .

والجواب هو : أنّ استناد الفعل الواحد إلى إرادة فاعلين لا يكون مستحيلاً إلاّ إذا فُرض أنّ الفاعلين يؤثّران في إنجازه في عرْض بعضهما وحسب الاصطلاح يكون الفاعل ذا بديل ، وأمّا إذا كان الفاعلان في طول بعضهما فإنّه لا مانع من استناد الفعل إليهما ، واستناد الفعل إلى فاعلين طوليَّين لا يعني أنّ أصل وجود الفاعل بلا واسطة مستند إلى الفاعل مع الواسطة (المفيض للوجود) فحسبُ ، بل علاوةً على ذلك فإنّ جميع شؤون وجوده تكون مستندة أيضاً إلى الفاعل المانح للوجود ، وحتّى في مجال قيامه بأفعاله الاختياريّة فإنّه لا يكون مستغنياً عنه ، فهو باستمرار يكتسب منه وجودَه وجميع شؤونه الوجوديّة ، وهذا هو المعنى الصحيح للقول المشهور « لا جبر ولا تفويض بل أمرٌ بين الأمرين » ، وكما أشرنا من قبلُ فإنّ الفهم الصحيح لهذا المعنىٰ لا يتيسّر إلاّ في ظلّ الإدراك السليم لعلاقة العلّيّة وكون وجود المعلول تعلّقيّاً بالنسبة إلى وجود العلّة ، ويُعتبر الابتكار في توضيح هذا الموضوع من مفاخر صدر المتألّهين .

خلاصة القول

١ ـ استدلّ الفلاسفة السابقون لإثبات التوحيد في الخالقيّة والربوبيّة بهذه

الصورة ، وهي : أنّ الله تعالى هو العلّة بلا واسطة لأوّل معلول ، وهو العلّة مع الواسطة لسائر المخلوقات ، والعلّة مع الواسطة تُعتبر علّةً أيضاً ، فالله سبحانه إذن يصبح خالقَ العالَم بأجمعه حيث يخلق البعضَ بلا واسطة والبعضَ الآخر مع الواسطة .

٢ ـ الدليل الثاني هو أنّ كلّ علّة سوىٰ الله تعالى ليس لها استقلال في الوجود والإيجاد ، إذن تصبح الخالقيّة الحقيقيّة والمستقلّة مختصّةً به .

٣ ـ الدليل الثالث هو أنّ نظام هذا العالَم يشمل الظواهر العديدة الماضية والحاضرة والمستقبليّة ، وهو نظام واحد مترابط ، ولو كان للعالَم عدد من الخالقين لكان له عدّة أنظمة مستقلّة بحيث لا تحتاج مخلوقات أحد الخالقين للخالق الآخر ومخلوقاته .

٤ ـ إنّ الربوبيّة والتدبير للمخلوقات تُنتزع من علاقاتها فيما بينها ، وليس لها مصداقٌ مستقلٌ عن وجودها ، ومن هنا فإنّه بإثبات التوحيد في الخالقيّة يتمّ أيضاً إثبات التوحيد في الربوبيّة وتدبير العالم .

٥ ـ لقد أنكر الأشاعرة علاقةَ العلّيّة بين المخلوقات ، وظنّوا أنّها جميعاً مستندة إلى الله سبحانه بلا واسطة ، وقال المعتزلة بلون من الاستقلال لسائر الفاعلين ولا سيّما للفاعل المختار ، ونفَوا استناد أفعال الإنسان الاختياريّة لله عزّ وجلّ .

٦ ـ كان الفلاسفة السابقون يُثبتون استنادَ الظواهر ، ومن جملتها أفعالُ الإنسان الاختياريّة ، إلى الله تعالى بعنوان كونه علّة العلل .

٧ ـ وبالالتفات إلى كون وجود المعلول تعلّيقيّاً فإنّ التوحيد الأفعاليّ يكتسب وضوحاً أكبرَ وصحّةً أعظم ، ومن وجهة النظر هذه تصبح أفعال الإنسان الاختياريّة أيضاً مستندةً إلى الله سبحانه ، لأنّ إفاضة الوجود والتأثير المستقلّ مختصٌّ به .

٨ ـ إنّ البيانات الواردة في الكتاب والسنّة ، والمبنيّةَ على إستناد جميع الظواهر ومن جملتها أفعال الإنسان الإختياريّة إلى إذن الله ومشيئته وإرادته وتقديره وقضائه إنما هي ناظرة إلى المراحل المختلفة التي يأخذها العقل بعين الاعتبار لاستناد الظواهر إلى الله عزّ وجلّ ، ويمكن اعتبارها أيضاً تعليماً مرحليّاً للتوحيد الأفعاليّ .

٩ ـ إنّ شبهة القائلين بالتفويض هي أنّ كلّ فعل اختياريّ فهو مستند إلى إرادة فاعل واحد ، ولو كانت أفعال الإنسان مستندةً إلى الإرادة الإلهيّة لما أمكن إسنادها إلى

إرادة الإنسان ، ولازم ذلك هو القول بالجبر وهو باطل لا يمكن قبوله .

١٠ ـ الجواب هو أنّ إستناد فعل واحد إلى إرادتين لا يكون مستحيلاً إلّا إذا فرضنا تأثير الإرادتين في عرض واحد ، ولكنّه بالالتفات إلى أنّ الإنسان ـ مثل سائر المخلوقات ـ لا استقلالَ له في وجوده ولا في شؤون وجوده فإنّ أفعاله المستندة إلى إرادته تكونُ مستندةً في مرتبة أعلى إلى الإرادة الإلهيّة .

الأسئلة

١ ـ لماذا لا يكفي إثبات التوحيد في وجوب الوجود لإثبات التوحيد في الخالقيّة والربوبيّة ؟

٢ ـ اشرح الأدلّة القائمة على التوحيد في الخالقيّة .

٣ ـ كيف يتمّ إثبات التوحيد في الربوبيّة ؟

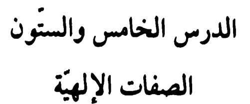
٤ ـ بيِّن وجهةَ نظر الأشاعرة والمعتزلة حول التوحيد الأفعاليّ .

٥ ـ كيف بيَّن الفلاسفة التوحيدَ الأفعاليَ ؟

٦ ـ كيف تمّ بيان التوحيد الأفعاليّ في النصوص الدينيّة ؟

٧ ـ اشرح شبهةَ المعتزلة في مورد استناد أفعال الإنسان الاختياريّة لله تعالى .

٨ ـ ما هو الجواب الصحيح على هذه الشبهة ؟



الدرس الخامس والستّون

الصفات الإلهيّة

وهو يشمل :

- مقدّمة
- حدود معرفة الله
- دور العقل في معرفة الله
- الصفات الإيجابيّة والسلبيّة
- الصفات الذاتيّة والفعليّة

مقدّمة :

هناك اتّجاهاتٌ مختلفةٌ حول مدىٰ قدرة الإنسان على معرفة الله تعالى والصفات التي يمكن نسبتها إلى الذات الإلهيّة ؛ فبعض سلكَ طريق الإفراط وبعض فضّل سبيل التفريط ، مثلاً استند البعض إلى آيات وروايات متشابهة فنسب صفاتِ وأفعالَ الموجودات الماديّة ، مثل الحزن والفرح والذهاب والمجيء والجلوس والقيام لله تعالى أيضاً ، ويسمّى هؤلاء اصطلاحاً بـ « المجسّمة » أي الذين يقولون بالصفات الجسمانيّة ، و« المشبّهة » أي الذين يشبّهون الله سبحانه بالمخلوقات . ونفىٰ البعض الآخر قدرةَ الإنسان مطلقاً على معرفة ذات الله تعالى وصفاته ، وقد تمسّكوا بطائفة أُخرى من الآيات والروايات ، وعندما واجهوا الصفات والأفعال التي تُنسب إلى الله تعالى فإنّهم أخذوا لها بعين الاعتبار معانيَ سلبيّةً فأوّلوا العلمَ مثلاً بنفي الجهل ، والقدرةَ بسلب العجز . وحتّى أنّ بعضهم صرّح بأن نسبة « الوجود » لله تعالى هي أيضاً بمعنى نفي العدم عنه فحسب !

وفي هذا المضمار يوجد اتّجاه ثالث يفضّل السبيل المتوسّطة بين التشبيه الإفراطيّ والتنزيه التفريطيّ ، وينسجم هذا الاتّجاه مع العقل وهو مورد تأييد القادة المعصومين (عليهم الصلاة والسلام) . ونقوم الآن بتوضيح لهذا المسلك .

حدود معرفة الله :

لقد سبق لنا القول أنّ معرفة الله تعالى تنقسم إلى قسمين : المعرفة الحضوريّة الشهوديّة ، والمعرفة الحصوليّة والعقليّة . أمّا المعرفة الحضوريّة فإنّ لها مراتب

مختلفةً ، وتكون المرتبة النازلة منها موجودةً في كلّ إنسان ، وهي تقوىٰ وتشتد بتكامل النفس وتركيز التفات القلب حتّى تصل إلى مرتبة معرفة أولياء الله الذين يرونه بعيون القلب أوضحَ من كلّ شيء وقبل أيّ شيء . وعلى أيّ حال فإنّ المعرفة الحضوريّة لكلّ عارف تكون بمقدار ارتباطه الوجوديّ والقلبيّ بالله جلّ وعلا ، ولا يستطيع أيُّ مخلوق على الإطلاق أن يحيط علماً بالذات الإلهيّة فيعرف اللّهَ كما يعرف هو نفسه . والدليل على ذلك واضح ، لأنّ كلّ موجود غير الذات الإلهيّة المقدّسة فهو متناهٍ من حيث المرتبة الوجودية، وإنْ كان غير متناهٍ من حيث الزمان أو بعض الشؤون الوجوديّة الأُخرى، ويستحيل أن يحيط المتناهي بغير المتناهي .

وأمّا المعرفة الحصوليّة والعقليّة فهي تحصل بواسطة المفاهيم الذهنيّة ، وتكون مرتبتها تابعةً لمدىٰ قدرة الذهن على التحليلات الدقيقة وإدراك المفاهيم العقليّة الظريفة ، ويكون هذا اللون من المعرفة قابلاً للتكامل بتعلّم العلوم العقليّة ، وفي نفس الوقت فإنّ لصفاء النفس وتزكية القلب وتهذيب الأخلاق والبُعد عن التلوّث المادّيّ والحيوانيّ دوراً مهمّاً في تعاليه وسموّه .

وعلى كلّ حال فإنّ كلّ تكامل معنويّ وعقليّ فهو منوط بالتوفيق الإلهيّ .

دور العقل في معرفة الله :

لا شكّ أنّ الوسائل التي يستخدمها العقل هي المفاهيم الذهنيّة ، فالعقل أساساً هو تلك القوّة المدركة للمفاهيم الكلّيّة ، والمفاهيم العقليّة كما مرّ علينا في قسم علم المعرفة تنقسم إلى فئتين عامّتين : إحداهما طائفة المفاهيم الماهويّة أو المعقولات الأُولى ، وهي تُنتزع بشكل ذاتيّ من المدرَكات الجزئيّة والشخصيّة وتحكي عن حدود وجودها ، والأُخرى فئة المفاهيم التي يتمّ الحصول عليها بنشاط العقل نفسه ، وهي وإن كانت تستمدّ من لون من الإدراك الشخصيّ والحضوريّ لكنّها لا تنحصر في حدوده وإنّما هي قابلة للسعة والضيق .

وجميع المعارف العقليّة حول الوجود ومراتبه وكلّ شيء ليس من سنخ الماهيّات وكذا بالنسبة لما وراءِ الطبيعة فهي تحصل بواسطة هذه المفاهيم ، كما أنّ المفاهيم العدميّة هي من هذا القبيل أيضاً .

وبالالتفات إلى هذه الملاحظة يتّضح لنا أنّ المفاهيم الماهويّة التي تعكس حدودَ

الموجودات الممكنة ليست قابلة للإطلاق على الله تعالى ، وأمّا سائر المفاهيم العقليّة فإن كانت تتمتّع بالسعة والعموم الكافي وتخلو من شوائب النقص والإمكان فإنّها يمكن اتّخادها وسيلةً لمعرفة الصفات والأفعال الإلهيّة ، كما في مفاهيم واجب الوجود، والخالق والربّ وسائر الأسماء الحسنىٰ الإلهيّة فهي من هذا القبيل ، إلاّ أنّه لا بدّ من الالتفات إلى أنّ هذه المفاهيم بنوعها « مشكّكة » ولها مصاديقُ مختلفةٌ ، ومصداق هذه المفاهيم في مورد الله سبحانه يتفاوت عن سائر المصاديق تفاوتاً ليس قابلاً للقياس ، لأنّه تفاوت بين المتناهي واللامتناهي .

ولهذا السبب فإنّ الأئمّة المعصومين (عليهم الصلاة والسلام) عندما يقومون بتعليم صفات الله تعالى يستعملون هذه المفاهيم مع قيد التنزيه ونفي المشابهة لصفات المخلوقين فيقولون مثلاً : « عالِمٌ لا كعِلمنا ، قادرٌ لا كقدرتنا » .

وهذا هو أيضاً معنىٰ قول الله عزّ وجلّ :

« ليس كمثله شيء » .

الصفات الإيجابيّة والسلبيّة :

يمكن تقسيم المفاهيم بشكل عامّ إلى المفاهيم الإيجابيّة والمفاهيم السلبيّة . فالمفاهيم الإيجابية تحكي أحياناً عن موجودات محدودة أو عن حيثيّات محدوديّتها ونقصها ، بحيث إذا قطعنا النظر عن جهة محدوديّتها ونقصها فإنّها تتبدّل إلى مفاهيم أُخرى ، مثل جميع المفاهيم الماهويّة وبعض المفاهيم غير الماهويّة التي تُبيّن ضعفَ مرتبة الوجود ونقصَها ومحدوديّتَها ، مثل مفاهيم القوّة والاستعداد ، ومن البديهيّ أنّ مثل هذه المفاهيم لا يمكن أثباته لله تعالى ، إلاّ أنّ سلبها يمكن عدّه من الصفات السلبيّة ، مثل سلب الشريك والتركيب والجسميّة والزمان والمكان عنه عزّ اسمه .

وهناك فئة أُخرى من المفاهيم الإيجابيّة وهي تحكي عن كمالات الوجود ولا تتضمّن أيّ جهة نقص أو محدوديّة ، ولو أنّها قد تطلق على مصاديقَ محدودة أيضاً ، مثل مفهوم العلم والقدرة والحياة ، ومثل هذه المفاهيم يمكن نسبتها إلى الله تعالى بعنوان كونها صفاتٍ إيجابيّةً مع اشتراط عدم محدوديّة المصداق ، وحينئذٍ يصبح سلبها عنه سبحانه غيرَ صحيح ، لأنّه يلزم منه سلب الكمال عن موجود يتمتّع بالكمال اللانهائيّ .

وبناءً على هذا فإنّ جميع المفاهيم التي تحكي عن كمالات وجوديّة وهي لا

تتضمّن معنىٰ النقص والمحدوديّة يمكن إطلاقها على الله تعالى بعنوان كونها صفات إيجابيّة ، وكذا جميع المفاهيم التي تتضمّن لوناً من النقص والمحدوديّة فإنّه يمكن عدّ سلبها من الصفات السلبيّة لواجب الوجود .

فإذا لاحظنا تأكيداً على عدم استعمال الأسماء الجعليّة في مورد الله تعالى فذلك للاحتراز من التورّط في استعمال مفاهيمَ تتضمّن معنى النقص والمحدوديّة في مورده جلّ وعلا .

وأمّا الذين أوّلوا الصفاتِ الإيجابيّة لله تعالى بالمعاني السلبيّة أيضاً فقد ظنّوا أنّهم بهذه الطريقة يظفرون بالتنزيه المطلق ويبتعدون عن نسبة المفاهيم التي تُستعمل في مورد الممكنات أيضاً لله عزّ وجل ، وليس هذا صحيحاً لأنّه :

أوّلاً : سلبُ أحد النقيضين هو في حكم إثبات النقيض الآخر ، فلو لم يلتزموا بإثبات النقيض الآخر فلا بدّ أن يجوّزوا ارتفاعَ النقيضين .

ثانياً : عندما يُؤوَّل العلم مثلاً بنفي الجهل فإنّه في الواقع قد سُلب المعنىٰ العدميّ للجهل عن الساحة الإلهيّة ، ولا يمكن تصوّر هذا المعنىٰ العدميّ من دون تصوّر مقابله (وهو العلم) ، إذن لا بدّ أن يكونوا قد أثبتوا له العلم في رتبة متقدّمة .

الصفات الذاتيّة والفعليّة :

إنّ الصفات التي تُنسب لله تعالى إمّا أن تكون مفاهيمَ منتزعةً من الذات الإلهيّة بالالتفات إلى لون من الكمال الوجوديّ ، مثل العلم والقدرة والحياة ، وإمّا أن تكون من المفاهيم التي ينتزعها العقل بعد المقارنة بين الذات الإلهيّة ومخلوقاتها مع الأخذ بعين الاعتبار لوناً من العلاقة الوجوديّة ، مثل الخالقيّة والربوبيّة، فالفئة الأولى تُسمّى بالصفات الذاتيّة ، والفئة الثانية بالصفات الفعليّة ، وأحياناً يعرّفون الصفات الذاتيّة بهذه الصورة :

« هي الصفات المنتزعة من مقام الذات » .

ويعرّفون الصفات الفعلية بهذا الشكل :

« هي الصفات المنتزعة من مقام الفعل » .

ثمّ إنّ نسبة الصفات الذاتيّة لله سبحانه لا تعني وجودَ شيء آخر غير الذات الإلهيّة سواء أكان في أعماق الذات أم خارجاً عنها ، بحيث يمكن أخذ الذات بمعزل عنها

فتكون فاقدة لها ، كما يمكن في مورد الماديّات مثلاً أن تُتصوّر فاقدة للّون والرائحة والشكل الخاصّ ، وبعبارة أُخرىٰ : إنّ الصفات الإلهيّة ليست أُموراً زائدة على الذات ولا مغايِرةً لها ، وإنّما العقل عندما يأخذ بعين الاعتبار كمالاً من الكمالات الوجوديّة مثل العلم أو القدرة فإنّه يُثبت أرفع مراتب ذلك الكمال للذات الإلهيّة، لأنّ وجوده ـ في عين البساطة والوحدة ـ واجد لجميع الكمالات اللامتناهية ، ولا يمكن سلب أيّ كمال عنه .
وبعبارة ثالثة : إنّ الصفات الذاتيّة لواجب الوجود هي مفاهيم عقليّةٌ تُنتزع من مصداق واحد ، وليست هي علامةً على وجود التعدّد والكثرة في الذات الإلهيّة ، وقد يُعبّر أحياناً عن هذه الحقيقة بهذه الصورة :

« كمـال التوحيـد نفي الصفات عنـه » كما نقـل عن أمير المؤمنين عليّ عليـه السّلام .

ويوجد في هذا المجال أيضاً اتّجاهان ، أحدهما يسلك سبيل الإفراط ، والآخر طريق التفريط : فمن جهةٍ ظنّ الأشاعرة أنّ الصفات الإلهيّة أُمور خارجةٌ عن الذات وهي في نفس الوقت غير مخلوقة فاندفعوا للقول بـ « القدماء الثمانية » ، ومن جهة أُخرىٰ قال المعتزلة بنفي الصفات عنه واعتبروا إسنادها لله تعالى لوناً من ألوان المجاز .

إلّا أنّ لازم القـول الأوّل هو إمّـا التسليم (والعياذ بـالله) بالشـرك في وجوب الوجود ، وإمّا القول بوجود موجودات ليست واجبة الوجود ولا ممكنة الوجود !

كما أنّ لازم القول الثاني هو أن تصبح الذات الإلهيّة فاقدةً للكمالات الوجوديّة ، إلّا أن نحمل كلامهم على قصور التعبير فنقول إنّ مقصودهم منه هو نفي الصفات الزائدة على الذات .

وكذا نسبة الصفات الفعليّة لله تعالى فإنّها لا تعني وجودَ أمر عينيّ غير وجـوده تعالى ووجود مخلوقاته يتحقّق في الخارج يُسمّى الصفة الفعليّة ، والله جلّ وعلا يتّصف به . وإنّما جميع هذه الصفات هي مفاهيمُ إضافيّةٌ ينتزعها العقل بعد مقارنة خاصّة بين وجـود الله تعالى ووجـود مخلوقاتـه . مثلاً عنـدما يـأخـذ بعين الاعتبـار تعلّقَ وجـود المخلوقات بالله سبحانه فإنّه ينتزع مفاهيم الخالق والفاطر والمبدع بعنايات خاصّة .

إذن ميزة الصفات الفعليّة هي أنّه لا بدّ لانتزاعها من الأخذ بعين الاعتبار وجودَ المخلوقات من زاوية معيّنة ، وبعبارة أُخرى :

إنّ قوام هذه الصفات بـ « الإضافة » وملاحظة العلاقة بين الله والمخلوقات ، والإضافة تكون قائمة بالطرفين ، وبنفي أحدهما لا يكون لها مورد ، ولهذا فإنّ هذه الصفات تُسمّى أحياناً بـ « الصفات الإضافيّة » .

والحاصل : إنّ الصفات الفعليّةَ لا يمكن عدُّها عين الذات الإلهيّة ، كما أنّه لا يمكن أن يؤخذ لها مُحاذٍ عينيٌّ خاصّ .

وهناك ملاحظة تستّحق الاهتمام ، وهي أنّ للظواهر المادّية حدوداً وقيوداً زمانيّة ومكانيّة ، وهذه الحدود والقيود تترك أثراً في الإضافة والعلاقة التي تؤخذ بعين الاعتبار بينها وبين الله عزّ وجلّ ، وبالتالي تصبح الأفعال المتعلّقة بها مقيّدة بالزمان والمكان بمعنى من المعاني ، فمثلاً يقال : إنّ الله تعالى خلق الموجود الكذائيّ في الزمان الكذائيّ والمكان الكذائيّ . ولكنّ هذه الحدود والقيود تعود في الواقع إلى المخلوقات ، وتُعتبر ظرف تحقّق المخلوق وشؤونه ، ولا يستلزم ذلك نسبة الزمان والمكان إلى الله جلّ وعلا .

وبعبارة أُخرى : إنّ للأفعال الإلهيّة المتعلّقة بالأُمور الزمانيّة والمكانيّة حيثيّتين : إحداهما حيثيّة الانتساب إلى المخلوقات ، وهي من هذه الناحية تّتصف بالقيود الزمانيّة والمكانيّة . والأُخرىٰ حيثيّة الانتساب إلى الله سبحانه ، وهي من هذه الجهة تُعدّ منسلخةً عن الزمان والمكان . وهذه الملاحظة تستحقّ الدّقةَ والتعمّق ، وتُعتبر مفتاحَ الحلّ لكثير من المشكلات .

والملاحظة الأُخرى هي : إذا أخذنا بعين الاعتبار الصفاتِ الفعليّةَ بلحاظ منشأها ففسّرنا الخالق مثلاً بمعنى مَن له القدرة على الخلق (كون الواجب بحيث يخلق إذا شاء) ، وليس بمعنىٰ مَن قام بفعل الخلق ، ففي هذه الصورة تعود هذه أيضاً إلى الصفات الذاتيّة .

خلاصة القول

١ـ هناك ثلاثة اتّجاهات في مورد معرفة صفات الله تعالى : أحدهما اتّجاه التشبيه ، والآخر اتّجاه التعطيل ، والثالث هو الاتّجاه الوسط الذي هو مورد تأييد العقل والنقل :

٢ ـ للمعرفة الحضوريّة بالله تعالى درجاتٌ متفاوتة ، إلّا أنّ أرفع درجاتها التي تتوفّر للمخلوقات لا تعني الإحاطة بالذات الإلهيّة أيضاً .

٣ ـ إنّ المعرفة الحصوليّة بالله تعالى تحصل عن طريق المفاهيم العقليّة التي جُرّدت عن خصوصيّات النقص والإمكان .

٤ ـ إنّ جميع المفاهيم الماهويّة وتلك الفئة من المفاهيم غير الماهويّة التي تعكس لوناً من النقص والمحدوديّة في الموجودات لا تكون قابلة للإطلاق على الله تعالى .

٥ ـ إنّ الصفاتِ الإيجابيّةَ الإلهيّةَ هي عبارة عن تلك المفاهيم الدالّة على كمال الوجود ولا تتضمّن أيَّ معنى عدميّ أو إمكانيّ .

٦ ـ والصفات السلبيّة الإلهيّة هي عبارة عن سلب المفاهيم الدالّة على لون من النقص والمحدوديّة .

٧ ـ إن إرجاع الصفات الإيجابيّة إلى معانٍ سلبيّة ليس صحيحاً لأنه : أوّلاً : سلب أحد النقيضين في حكم إثبات النقيض الآخر ، ثانياً : إنّ سلب المفاهيم العدميّة مثل الجهل والعجز يستلزم إثبات مقابلها مثل العلم والقدرة في مرتبة متقدّمة .

٨ ـ الصفات الذاتيّة عبارة عن تلك المفاهيم التي تُنتزع من الذات الإلهيّة مع الالتفات إلى لون من الكمال الوجوديّ ، مثل العلم والقدرة والحياة .

٩ ـ الصفات الفعليّة عبارة عن تلك المفاهيم التي تُنتزع من خلال مقارَنة الله سبحانه بمخلوقاته ، مثل الخالقيّة والربوبيّة .

١٠ ـ إنّ إثبات الصفات الذاتيّة لله تعالى لا يعني إثباتَ أُمور عينيّة أُخرى غير ذاته جلّ وعلا ، وإنّما هي جميعاً مفاهيم يتمّ انتزاعها من مصداق واحد ، وبعبارة أُخرى : الصفات الذاتيّة هي عين الذات الإلهيّة المقدّسة .

١١ ـ يعدّ الأشاعرة الصفاتِ الذاتيّةَ أُموراً خارجة عن الذات وغير مخلوقة ، ولهذا فإنّهم يقولون بـ « القدماء الثمانية » .

١٢ ـ هذا القول إمّا أن يستلزم تعدّدَ واجب الوجود ، وإمّا أن يستلزم إثباتَ موجودات لا هي واجبة الوجود ولا ممكنة الوجود !

١٣ ـ ذهب المعتزلة إلى نفي الصفات عنه سبحانه ، واعتبروا إسناد الصفات الذاتيّة لله تعالى لوناً من ألوان المجاز .

١٤ ـ يلزم من قول هؤلاء أن تكون الذات الإلهية فاقدة للكمالات ، إلّا إذا حملنا قولهم على « نفي الصفات الزائدة على الذات » .

١٥ ـ في مورد الصفات الفعليّة أيضاً لا يوجد شيء غير الذات الإلهيّة ومخلوقاتها ، فلا وجود لأُمور عينيّة أُخرى تكون محاذية لهذه الصفات ، وبعبارة أُخرىٰ : هذه الصفات لا هي عين الذات الإلهيّة ولا هي حاكية عن أمور عينيّة أُخرىٰ .

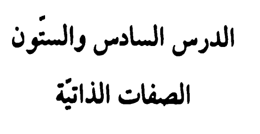
١٦ ـ لمّا كان قوام الصفات الفعليّة بالإضافة بين الخالق والمخلوق فإنّه لا يمكن انتزاعها من دون الأخذ بعين الاعتبار كِلا طرفَي الإضافة .

١٧ ـ الأفعال الإلهيّة المتعلّقة بالأُمور الزمانيّة والمكانيّة تكون ذات قيود زمانيّة ومكانيّة من حيث انتسابها إلى هذه المتعلّقات ، وتكون منسلخة عن هذه القيود من حيث انتسابها إلى الله تعالى .

١٨ ـ إذا أخذنا الصفاتِ الفعليّةَ بعين الاعتبار بلحاظ منشأها فهي تعود إلى الصفات الذاتيّة ، مثل ما لو أخذنا الخالق بمعنىٰ مَن له القدرة على الخلق .

الأسئلة

١ ـ ما هي الاتّجاهات الموجودة في معرفة الله ؟ وأيُّها هو الصحيح ؟
٢ ـ أيستطيع أحد أن يعرف الله سبحانه كما يعرف هو نفسه ؟ لماذا ؟
٣ ـ كيف يتيسّر لنا تنمية المعرفة العقليّة بالله تعالى ؟
٤ ـ بأيّة وسيلة يتعرّف العقل على الله عزّ وجلّ ؟
٥ ـ ما هي المفاهيم التي تُستخدم في معرفة الله ؟ وكيف يتمّ الحصول على هذه المفاهيم ؟
٦ ـ لماذا لا يصحّ إطلاق المفاهيم الماهويّة على الله جلّ وعلا ؟
٧ ـ أتكون جميع المفاهيم غير الماهويّة قابلة للإطلاق على الله تعالى ؟ لماذا ؟
٨ ـ عرِّف الصفات الإيجابيّة .
٩ ـ ما هي الصفات السلبيّة ؟
١٠ ـ أيمكن إعادة الصفات الإيجابيّة إلى معاني سلبيّة ؟ لماذا ؟
١١ ـ عرِّف الصفات الذاتيّة .
١٢ ـ ما هو المحاذي للصفات الذاتيّة ؟
١٣ ـ عرِّف الصفات الفعليّة ، وبيِّن الفرق بينها وبين الصفات الذاتيّة .
١٤ ـ اشرح قول الأشاعرة في مجال الصفات الذاتيّة ، ثمّ انقده .
١٥ ـ بيِّن قول المعتزلة في هذا المضمار ، ثمّ سلِّط النقد عليه .
١٦ ـ ما هو المحاذي للصفات الفعليّة ؟ وهل يمكن عدُّ الصفات الفعليّة عينَ الذات الإلهيّة أم لا ؟ لماذا ؟
١٧ ـ ما هو معنى تقيُّد الأفعال والصفات الفعليّة الإلهيّة بالقيود الزمانيّة وغيرها ؟
١٨ ـ كيف يمكن إرجاع الصفات الفعليّة إلى الصفات الذاتيّة ؟



الدرس السادس والستّون

الصفات الذاتيّة

وهو يشمل :

ـ مقدّمة

ـ الحياة

ـ العلم

ـ العلم بالذات

ـ العلم بالمخلوقات

ـ القدرة

مقدّمة :

كما مرّ علينا في الدرس الماضي فإنّ المفاهيم التي تحكي عن كمالات وجوديّة ولا تدلّ على أيّ لون من النقص والمحدوديّة تكون قابلة للإطلاق على الذات المقدّسة الإلهيّة ، وكلّ هذه المفاهيم يمكن عدُّها من جملة الصفات الذاتيّة الإلهيّة ، من قبيل النور والبهاء والجمال والكمال والحبّ والبهجة وسائر الأسماء والصفات الواردة في آيات القرآن الكريم أو الروايات الشريفة أو أدعية المعصومين عليهم السّلام ، وهي ليست ناظرة إلى مقام الفعل .

ولكن ما يُذكر عادةً بعنوان كونها صفاتٍ ذاتيّةً هي الحياة والعلم والقدرة ، ويضيف أكثر المتكلّمين صفاتٍ أُخرى مثل السميع والبصير والمريد والمتكلّم ، وقد جرىٰ البحث حول هذه المفاهيم : أهي من الصفات الذاتيّة أم من الصفات الفعليّة ؟ ودراستها جميعاً لا تتناسب مع حجم كتابنا ، ولهذا فسوف نتناول بالبحث الصفاتِ الذاتيّةَ الثلاثة ، ثمّ نعقّبها بدراسة سائر الصفات المشهورة .

الحياة :

إنّ الموجودات التي يتعرّف عليها الإنسان تنقسم إلى فئتين عامّتين هما الموجودات الحيّة والموجودات غير الحيّة . فالموجودات الحيّة التي تُعرف بالشعور والحركة الإراديّة تتّصف بصفة تُسمّى الحياة ، ولهذا تُطلق كلمة « الحيوان » في اللغة العربيّة على الموجودات الحيّة ، ولكنّه بالتعمّق يتّضح أنّ صفة الحياة للموجودات المادّيّة هي من قبيل « الوصف بحال المتعلّق » ، فالحياة في الواقع وَصفٌ ذاتيٌّ

لأرواحها وتُنسب إلى أبدانها بالعرض .

بعد أن عرفنا أنّ للنفس الحيوانيّة مرتبةً من التجرّد (وإن كان تجرّداً مثاليّاً) نستنتج أنّ الحياة ملازمة للتجرّد ، بل هي تعبير أوضحُ وأدقُّ منه لأنّ « التجرّد » ـ كما أشرنا إليه من قبلُ ـ مفهوم سلبيّ .

وبعبارة أُخرىٰ : كما أنّ الامتداد من الخواصّ الذاتيّة للأجسام فكذا الحياة فإنّها تُعتبر أيضاً من الخواصّ الذاتيّة للموجودات المجرّدة ، وكذا العلم والإرادة اللذان هما من لوازم الحياة فإنّهما مجرّدان .

وبناءً على هذا يكون مفهوم الحياة دالاًّ على كمال وجوديّ وهو قابل للتوسعة حتّى يشمل موجوداتٍ ليس لها تعلّق بالمادّة أيضاً ، ومن هنا فإنّ لجميع المجـرّدات صفةَ الحياة الذاتيّة ، وأرفع مراتب الحياة تكون مختصّة بـالذات الإلهيّـة المقدّسـة . إذن بالالتفات إلى كون الذات الإلهيّة مجرّدة فإنّنا لا نحتاج إلى برهان آخرَ لإثبات الحياة بعنوان كونها صفة ذاتيّة لله تعالى .

ولا بدّ لنا هنا من الإشارة إلى عدّة ملاحظات :

الأولىٰ : إنّ الحياة تستعمل أحياناً بمعنى آخر حيث يشمل النباتات أيضاً ، ولكن هذا المعنى يشتمل على جهة نقص ، لأنّ لازمه النموّ وتوليد المثل وهما من خواصّ الماديّات ، ومثل هذا المعنى ليس مقصوداً في هذا المبحث .

الثانية : صحيـحٌ أنّ الحياة بـالمعنىٰ المقصود في هـذا البحث ملازمـة للعلم والإرادة والقدرة ، ولكن هذا التلازم لا يعني التساويَ المفهـوميَّ بين هذه الأُمـور ، وأفضل شاهد على ذلك هو أنّ الحياة مفهوم نفسيّ وفاقد لأيّ لون من ألوان الإضافة بخلاف سائر المفاهيم المذكورة التي تتميّز بالإضافة إلى متعلّقاتها (المعلوم والمراد والمقدور عليه) ، وهي تعتبر من جملة المفاهيم ذات الإضافة ، فإذا عُرّفت الحيـاة بالعلم والقدرة والإرادة فهو تعريف باللوازم .

الثالثة : قد يتمّ إثبات حياة الله سبحانه عن هذا الطريق أيضاً ، وهو أنّ الحياة من جملة الكمالات الوجوديّة للمخلوقات ، ومن المستحيل أن تكون العلّة المانحة للوجود فاقدةً لكمال قد أفاضته على مخلوقاتها ، وإنّما لا بدّ أن تكون متمتّعةً به بصورة أكمل بالضرورة . وأيضاً بعد أن يتمّ إثبات العلم والقدرة لله تعالى فإنّه يثبت ملزومهما الذي هو الحياة .

العلم :

إنّ البحث حول علم الله سبحانه يُعدّ من أشدّ مباحث الفلسفة الإلهيّة تعقيداً ولهذا كانت للفلاسفة والمتكلّمين اختلافات كثيرة في هذا المضمار ، وهي تطرح في الكتب الكلاميّة والفلسفيّة المبسوطة ، ويتمّ هناك نقدها وتمحيصها . فمثلاً عدّ بعض الفلاسفة العلمَ بالذات والعلمَ بالمخلوقات كليهما عين الذات الإلهيّة ، واعتبر البعضُ الآخر العلمَ بالذات عينَ الذات ، وأمّا العلم بالمخلوقات فهو ـ عنده ـ صور قائمة بالذات وخارجة عنها ، وقال البعض الآخر أنّ العلم بالمخلوقات هو عين وجودها . وقد نُقلت عن المتكلّمين أقوال مختلفة وبعضها مثير للعجب ، حتّى أنّ بعضهم أنكر علم الله بذاته المقدّسة ! .

والحقّ أنّ الذات الإلهيّة في عين الوحدة والبساطة هي نفس العلم بذاتها ونفس العلم بجميع مخلوقاتها ، سواء أكانت مجرّدة أم ماديّة .

العلم بالذات :

كلّ من يعرف تجرّد الذات الإلهيّة وعدم ماديّتها فإنّه يستطيع أن يدرك بسهولة أنّ ذاته المقدّسة هي عين العلم بذاتها ، كما هو الأمر كذلك بالنسبة لكلّ موجود مجرّد مستقلّ (ليس عرَضاً) .

وإذا كان هناك من يشكّ في ضرورة العلم بالذات لكلّ موجود مجرّد فإنّنا نستطيع أن نستدلّ له في مورد الله تعالى بهذه الصورة :

إنّ العلم بالذات من الكمالات الوجوديّة التي تُلاحظ في بعض الموجودات مثل الإنسان ، والله سبحانه يتمتّع بجميع الكمالات الوجوديّة بشكل غير متناهٍ ، إذن هذا الكمال موجود عنده بأرفع مراتبه .

وعلى أيّ حال فإنّ إثبات علم الله بذاته المقدّسة أمر سهل يسير على أساس أُصول الحكمة المتعالية .

العلم بالمخلوقات :

لكنّ إثبات العلم بالمخلوقات ولا سيّما قبل وجودها والتوضيح الفلسفيّ لذلك فإنّه ليس بهذه السهولة ، وتوجد في هذا المجال أقوال وآراء متنوّعة أهمُّها ما يأتي :

١ ـ قول أتباع المشّائين وهو مبنيٌّ على أنّ العلم بالمخلوقات يتمّ بواسطة الصور العقليّة التي هي من لوازم الذات الإلهيّة .

وتوجد إشكالات مهمّة على هذا القول ، لأنّ هذه الصور إذا فُرض كونها عين الذات الإلهيّة فلازم ذلك وجود الكثرة في الذات الإلهيّة البسيطة ، وإذا فُرض أنّها خارجة عن الذات ـ كما يبدو من التعبير بـ « لوازم الذات » ـ فلا بدّ أن تكون معلولة ومخلوقة لله تعالى ، ولازم ذلك أنّ الوجود الإلهيّ في مقام الذات وبقطع النظر عن هذه الصور العلميّة ليس له علم بمخلوقاته ، ونفس هذه الصور قد خلقها أيضاً من دون علم ! .

وعلاوةً على هذا فإنّ العلم الذي يحصل بواسطة الصور العقليّة هو علمٌ حصولي ، ويلزم من إثبات مثل هذا العلم لله سبحانه إثبات الذهن في الذات الإلهيّة ، بينما الذهن والعلم الحصوليُّ من مختصّات النفوس المتعلّقة بالمادّة .

٢ ـ قول الإشراقيّين وهو مبنيٌّ على أنّ العلم الإلهيَّ بالمخلوقات هو عين وجودها ، ونسبة المخلوقات إلى الذات الإلهيّة مثل نسبة الصور الذهنيّة إلى النفس حيث يكون وجودها عين العلم .

وهذا القول وإن كان لا يستلزم نسبة العلم الحصوليّ لله تعالى لكنّه في إشكال نفي الكشف التفصيليّ في مقام الذات يشترك مع القول السابق .

٣ ـ قول صدر المتألّهين وهو مبنيٌّ على أنّ العلم بالذات هو بعينه العلم الحضوريّ بالمخلوقات ، وأهمُّ أصل لتوضيح هذا القول هو أصل التشكيك الخاصّ في الوجود، الذي على أساسه يُعتبر وجود المعلول شعاعاً وتجلّياً لوجود العلّة ، والعلّة المانحة للوجود تحتوي في ذاتها كلّ كمالات معلولاتها ، إذن يصبح حضور الذات لنفسها عينَ حضور هذه المعلولات عندها .

إلّا أنّ صدر المتألّهين يعتقد أنّ أيّ علم فهو لا يتعلّق مباشرةً بالوجود المادّي ، فكما أنّ التجرّد شرط لوجود العالِم فهو شرط أيضاً للمعلوم بالذات .

ولكنّه كما أشرنا إليه في الدرس التاسع والأربعين فإنّ غياب الأجزاء المكانيّة والزمانيّة للماديّات عن بعضها لا يتنافى مع حضورها بالنسبة للعلّة المفيضة للوجود[1] .

وبناءً على هذا يكون لله تعالى علمٌ حضوريٌّ بجميع مخلوقاته سواء أكانت مجرّدة

---

(١) ليرجع من أحبّ التفصيل إلى الدرس التاسع والأربعين .

أم ماديّة ، وهو عين ذاته المقدّسة .

والملاحظة التي لا بدّ من التذكير بها هنا هي أنّه في الساحة المقدّسة الإلهيّة لا سبيل للزمان والمكان إطلاقاً ، والوجود الإلهيّ المقدّس محيط بجميع الأزمنة والأمكنة ، فالماضي والحاضر والمستقبل بالنسبة إليه سواء ، وبناءً على هذا فكما أنّ تقدّم وجوده تعالى على المخلوقات لا يمكن عدُّه من قبيل التقدّم الزمانيّ فكذا تقدّم علمه على وجود المخلوقات لا يمكن اعتباره من قبيل التقدّم الزمانيّ ، وإنّما المقصود من تقدُّم علمه هو التقدّم السرمديّ ، كما أنّ لوجود وعلم سائر المجرّدات تقدّماً دهريّاً بالنسبة للعالَم الماديّ(١) .

القدرة :

إنّ الموجود الفاقد لكمال معيّن لا يستطيع أن يمنحه لآخر ، وبعبارة أُخرىٰ : يستحيل صدور الفعل من فاعل ليس له سنخيّة معه ، لكنّ صدور الفعل من فاعل واجدٍ لذلك الكمال يُعتبر أمراً ممكناً (غير مستحيل) ، وفي مورد مثل هذا الفاعل يقال : إنّ له القوّةَ على إنجاز الفعل (القوّة الفاعليّة) . وعندما نخصّص هذا المفهوم بالفاعل الحيّ (ذي الشعور والإرادة) ، ونحدّد مجال الفاعليّة بالفاعل المختار (الفاعل بالقصد وبالعناية وبالرضا وبالتجلّي) فإنّنا نظفر بمفهوم « القدرة » . إذن فالقدرة عبارة عن كون الفاعل الحيّ المختار مبدأً لأفعاله ، فإذا كان هذا الفاعل ذا كمالات غير متناهية فإنّه يصبح ذا قدرة غير متناهية . وبالالتفات إلى هذا التحليل فإنّنا لا نحتاج إلى برهان آخر لإثبات القدرة اللانهائيّة للذات الإلهيّة المقدّسة .

وحسب هذا البيان تكون القدرة مفهوماً مشكّكاً ولمصاديقه مراتب مختلفة ، ويشمل هذا المفهوم قدرة الحيوان والإنسان والمجرّدات التامّة ويشمل القدرة الإلهيّة أيضاً ، كما أنّ مفاهيم الوجود والحياة والعلم و . . . أيضاً كذلك ، وقد أشرنا من قبل إلى أنّ إطلاق مثل هذه المفاهيم على الله تعالى لا يعني إثباتَ لوازم المصاديق الناقصة للذات الإلهيّة المقدّسة ، بل لا بدّ حينئذٍ من تجريد المفهوم بحيث تحذف منه مثل هذه اللوازم .

فمثلاً قدرة الحيوان والإنسان على إنجاز أفعاله الإراديّة (كونه مبدأً فاعليّاً)

---

(١) من أراد فليرجع إلى الدرس الثالث والأربعين .

مشروط بالتصوّر والتصديق وتوفُّر دافع نفسيّ للقيام بالفعل ، ولكن مثل هذه الأُمور هي من لوازم النفوس المتعلّقة بالمادّة ، ومقام المجرّدات التامّة ولا سيّما الساحة الإلهيّة المقدّسة منزّهة عنها ، فهي مبرَّءة عن العلم الحصوليّ والتصوّر والتصديق والدافع الزائد على الذات . والمعتبر في جميع موارد القدرة هو وجود العلم والحبّ بمعناهما العامّ ، وأرفع مصاديقهما هو العلم والحبّ الذي يكون عين الذات الإلهيّة المقدّسة .

والملاحظة الجديرة بالالتفات هي أنّ إثبات القدرة لله سبحانه يستلزم إثبات الاختيار له أيضاً ، لأنّ القدرة كما أشرنا من قبلُ ملازِمةٌ للعلم والاختيار ، ومختصّة بالفاعل الحيِّ المختار . وقد مرّ علينا في الدرس الثامن والثلاثين أنّ أعلى مراتب الاختيار مقصورة على الذات الإلهيّة المقدّسة التي لا تقع تحت تأثير أيّ عامل داخليّ أو خارجيّ .

والملاحظة الأُخرى هي أنّ القدرة الإلهيّة غير متناهية ، وتشمل كلَّ شيء ممكن الوجود ، ولكن كون الشيء مقدوراً لا يستلزم تحقّقه ، ولا تتحقّق الأُمور في الواقع إلّا إذا تعلّقت الإرادة الإلهيّة بإيجادها . وبعبارة أُخرى : ليس معنى القادر هو أن يفعل كلّ ما يستطيع ، وإنّما معناه أن يفعل كلَّ ما يريد . وبناءً على هذا تصبح المستحيلات الذاتيّة خارجة عن مجال المقدورات ، ويغدو السؤال بأنّه « هل تتعلّق بها القدرة الإلهيّة أم لا ؟ » سؤالاً خاطئاً من الأساس . هذا من جهة ، ومن جهة أُخرى فإنّ جميع المقدورات لا تتعلّق بها الإرادة الإلهيّة ومن ثمّ فإنّها لا توجد ، إذنْ نطاق ما يُراد ويوجد أضيقُ من المقدورات . وأمّا أنّه لماذا لا تتعلّق الإرادة الإلهيّة ببعض الممكنات فذلك ممّا سيتّضح في الدروس القادمة بإذن الله .

خلاصة القول

١ ـ الحياة عبارة عن كيفيّة وجود المجرّدات ، وهي ملازمة للعلم والقدرة والإرادة ، ولكنّها على العكس من هذه المفاهيم التي هي إضافيّة فإنّ الحياة من المفاهيم النفسيّة .

٢ ـ إنّ مفهوم الحياة بالمعنى الذي يشمل النباتاتِ أيضاً وملازم للتغذية وإنتاج المثل يستلزم النقص ، ولا يكون قابلاً للإطلاق على الله سبحانه .

٣ ـ بالالتفات إلى كون الذات الإلهيّة المقدّسة مجرّدة فإنّه يتمّ إثبات مفهوم

الحياة بعنوان كونه من الصّفات الذاتيّة لله تعالى .

٤ ـ ويمكننا إثبات الحياة الإلهيّة عن طريقين آخرين : أحدهما عن هذا الطريق وهو أنّه تعالى لو كان فاقداً للحياة لما استطاع أن يعطي الحياة لمخلوقاته ، والثاني عن هذا الطريق وهو أنّ العلم والقدرة من لوازم الحياة ، وبإثباتهما يتمّ إثبات ملزومهما أيضاً .

٥ ـ إنّ وجود الله عزّ وجلّ مجرّد ، وكلُّ مجرّد مستقلّ فهو عين العلم بذاته ، إذن وجود الله جلّ وعلا عين العلم بذاته .

٦ ـ هناك أقوالٌ مختلفة حول علمه تعالى بـالمخلوقات ، وأهمّهـا قول أتبـاع المشّائين وقول الإشراقيّين وقول صدر المتألّهين .

٧ ـ فالقول الأوّل هو أنّ العلم الإلهيّ بالمخلوقات هو عبارة عن الصور العقليّة التي هي من لوازم ذاته .

٨ ـ ويرد على هذا القول إشكالان رئيسيّان : أحدهما لو فرضنا هذه الصور عين الذات فإنّ لازم ذلك وجود الكثرة في الذات الإلهيّة البسيطة ، ولو فرضناها خارجة عن الذات فلا بدّ أن تكون معلولة ومخلوقة لله سبحانه ، ولازم ذلك أنّه في مقام الذات لا يوجد علم بالمخلوقات ، والإشكال الآخر هو أنّ العلم الذي يتمّ بواسطة الصور العقليّة إنّما هو علمٌ حصوليٌّ وهو مختصٌّ بالنفوس المتعلّقة بالمادّة ، والساحةُ الإلهيّة المقدّسة منزّهة عن مثل هذا العلم .

٩ ـ القول الثاني هو أنّ العلم الإلهيّ بالمخلوقات هو عين وجودها ، كما أنّ علم الإنسان بصوره الذهنيّة هو عين وجودها .

١٠ ـ وهذا القول يشترك أيضاً مع القول السابق في هذا الإشكال وهو أنّه ينفي العلم التفصيليَّ بالمخلوقات في مقام الذات .

١١ ـ ونظريّة صدر المتألّهين هي أنّه لمّا كان وجود الله تعالى في عين الوحدة والبساطة واجداً لجميع كمالات المخلوقات فعلمه بذاته هو عين علمه بها .

١٢ ـ إلاّ أنّه لمّا كان يشترط لتحقّق العلم تجرُّد المعلوم بالذات أيضاً فإنّه قد التزم هنا بأنّ العلم الإلهيّ لا يتعلّق مباشرةً بالماديّات .

١٣ ـ وقد بيّنا في محلّه أنّ مثل هذا الشرط غير معتبر في العلم الحضوريّ للعلّة المانحة للوجود ، وتفرُّق أجزاء الماديّات على بساط الزمان والمكان لا يتنافىٰ مع حضورها جميعاً عند الله سبحانه .

١٤ ـ والنتيجة هي أنّ العلم بجميع المخلوقات ، مجرّدةً كانت أم ماديّة ، هو عين العلم بالذات .

١٥ ـ القدرة عبارة عن كون الفاعل الحيّ المختار مبدأً لأفعاله الاختياريّة .

١٦ ـ بالالتفات إلى أنّ الله جلّ وعلا يتمتّع بجميع الكمالات الوجوديّة يتّضح أنّ له القدرة على القيام بكلّ فعل .

١٧ ـ القدرة مفهوم مشكّك وهو يشمل قدرة الحيوان والإنسان والمجرّدات التامّة أيضاً ، إلّا أنّ أرفع مصداق له مقصور على الله عزّ وجلّ . وإطلاق مثل هذا المفهوم على الذات الإلهيّة المقدّسة لا يستلزم أُموراً هي من لوازم مصاديقه الناقصة .

١٨ ـ إنّ لوازم إثبات القدرة لله تعالى هي عبارة عن العلم والحبّ اللذين هما عين الذات الإلهيّة المقدّسة ، وليس من لوازمها العلم الحصوليّ ، ولا الشوق ولا الدافع الزائد على الذات .

١٩ ـ إنّ إثبات القدرة يستلزم أيضاً إثباتَ الاختيار ، لأنّ مفهوم القدرة مختصٌّ بالفاعل المختار .

٢٠ ـ إنّ السؤال عن تعلّق القدرة بالمستحيلات خاطىء من أساسه ومشتمل على التناقض ، ومن هنا يصبح نطاق المقدورات منحصراً بالممكنات ، ولكنّه لا يلزم من كون الشيء مقدوراً أنّه مراد أيضاً ، ولهذا فإنّ دائرة ما يريده الله أضيقُ ممّا هو قادر عليه .

الأسئلة

١ ـ أقِمْ ثلاثةَ أدلّة تُثبت الحياة الإلهيّة .

٢ ـ أثبت علم الله بذاته بدليلين .

٣ ـ اشرح الأقوال حول علم الله بمخلوقاته ثمّ سلّط عليها النقد .

٤ ـ وضّح أنّ الفاعليّة الإلهيّة حسب كلّ واحد من هذه الأقوال تكون من أيّ قسم من هذه الأقسام : الفاعل بالقصد ، أم بالرضا ، أم بالعناية ، أم بالتجلّي ؟ .

٥ ـ ما هو الفرق بين النظريّة التي تبنّيناها ونظريّة صدر المتألّهين ؟

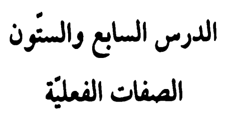
٦ ـ حلّلْ مفهوم القدرة تحليلاً فلسفيّاً .

٧ ـ أيُّ واحد من هذه الأُمور يعتبر من لوازم القدرة : التصوّر ، التصديق ، العلم الحضوريّ ، الإرادة ، الشوق ، الاختيار ، المحبّة ؟ .

٨ ـ أثبت القدرة الإلهيّة اللامتناهيّة .

٩ ـ لماذا لا تتعلّق القدرة الإلهيّة بالمستحيلات ؟

١٠ ـ ما هي النسبة بين ما هو مقدور لله تعالى وما هو مراد له ؟



الدرس السابع والستّون

الصفات الفعليّة

وهو يشمل :

- مقدّمة
- السميع والبصير
- المتكلّم
- الإرادة
- مفهوم الإرادة
- حقيقة الإرادة
- الحكمة والنظام الاحسن

مقدّمة :

كما أوضحنا في الدرس الخامس والستّين فإنّ الملاك في اعتبار صفة من قبيل الصفات الذاتيّة أو من قبيل الصفات الفعلية هو أنّ مفهومها إن دلّ على وجود متعلّق له خارجَ الذات فهي من الصفات الفعليّة ، وإلاّ فهي من الصفات الذاتيّة .

وبناءً على هذا حتّى إذا أخذنا بعين الاعتبار مفهومَ العلم بحيث يستلزم وجود المعلوم في الخارج فستصبح من الصفات الفعليّة ، وتُحمل على هذا المعنىٰ بعض الآيات من قبيل قوله تعالى :

﴿ ولنبلونّكم حتّى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ﴾[1] فهي تدلّ على تحقّق العلم في زمان معيّن ، وقيدها الزمانيُّ بلحاظ كون المعلوم زمانيّاً .

ومن ناحية أُخرىٰ إذا أخذنا بعين الاعتبار الصفاتِ الفعليّةَ بشكلٍ لا يستلزم الوجود الخارجيّ لمتعلّقها فإنّها تعود إلى الصفات الذاتيّة كما يُعاد مفهوم الخالق إلى « القادر على الخلق » .

وبالالتفات إلى هذا المقياس نقوم الآن بدراسة بعض الصفات المشهورة .

السميع والبصير :

تُعتبر هاتان الصفتان عادةً من الصفات الذاتيّة ، إلاّ أنّه يبدو لنا حسب المعيار

---

(١) محمّد : الآية ٣١ .

المذكور أنّه لا بدّ من عدّهما من قبيل الصفات الفعليّة ، لأنّ مفهومَي السمع والبصر بعد تجريدهما من اللوازم الماديّة كوجود الأذن والعين والعلم الحصوليّ الحسّيّ يدلّان أيضاً على العلم بالمسموعات والمرئيّات الموجودة ، واستعمالهما في الموارد التي لا يوجد فيها بالفعل مسموع ولا مبصَر يُعتبر خروجاً عن عرف الحوار . إلّا أن يؤوّلا بالعلم بالمسموعات والمبصرات أو القدرة على السمع والإبصار ، ومثل هذا التأويل ممكن أيضاً بالنسبة لسائر الصفات الفعليّة .

المتكلّم :

إنّ الكلام في الاستعمالات المتعارفة هو عبارة عن لفظ يدلّ على معنى معيّن حسب الاتّفاق عليه ، ويستعمله المتكلّم لإفهام الآخَرين مقصودَه ، ولازمه أن تكون للمتكلّم حنجرة وأوتار صوتيّة وفم ، وإخراج الهواء من هذه المجاري ، ووجود وضع واتّفاق سابق . ومهما وسّعنا مفهومه وحذفنا خصائص مصاديقه فإنّنا لا نستطيع أن نغضّ الطرف عن حصوصيّة تفهيم المعنىٰ للمخاطب . فمثلاً يمكن عدّ الإشارة لوناً من الكلام أيضاً مع أنّها لا تتميّز بأيّة واحدة من هذه الخصائص المذكورة ، أو حتّى إيجاد المعنى في ذهن المخاطب يمكن اعتباره لوناً من الكلام ، لكنّنا إذا لم نأخذ حتّى هذه الميزة بعين الاعتبار فإنّه لا يتذوّقه العرف . وصحيحٌ أنّ الحقائق العقليّة والفلسفيّة ليست تابعة للألفاظ والفهم العرفيّ إلّا أنّ البحث حول استعمال مفاهيمَ بعنوان كونها صفات إلهيّة يتمّ بواسطة الألفاظ فهي التي تعيّنها .

والحاصل : أنّه في مفهوم التكلّم يُلحظ وجود المخاطب والكلام الذي يُلقىٰ إليه ، ولهذا لا بدّ من اعتباره من الصفات الفعليّة . وإن كان من الممكن إعادته إلى القدرة على التكلّم ، أو يؤخذ له بعين الاعتبار تأويل آخر بحيث يعود إلى الصفات الذاتيّة .

الإرادة :

إنّ مسألة إرادة الله تعالى تُعدّ من أكثر مسائل الفلسفة الإلهيّة تعقيداً ، وقد أثارت اختلافاتٍ كثيرةً بين الفلاسفة والاتّجاهات الكلاميّة المتنوّعة ، وأوجدت مباحثاتٍ ومناقشاتٍ متعدّدة لا تتيسّر دراستها جميعاً إلّا في كتاب مستقلّ . فمن ناحية اعتبرها البعض صفةً زائدة على الذات ، ومن ناحية أخرىٰ فقد عدّها جماعة عينَ الذات وأعادوها إلى العلم بالأصلح ، وظنّت طائفة أنّها من عوارض الذات ، كما تظهر الإرادة

الإنسانيّة في نفس الإنسان ، وتصوّرت فئة أنّها أوّل مخلوق لله ، وهو الذي توجَد سائرُ المخلوقات بواسطته ، وأخيراً فقد حشرها البعض في جملة الصفات الفعليّة التي تُنتزع من مقام الفعل . وهناك اختلافات ثانويّة أُخرى حول مسائل من هذا القبيل : أتكون الإرادة الإلهيّة واحدة أم متعدّدة ، حادثة أم قديمة و . . . .

ولحلّ هذه المسألة لا بدّ أوّلاً من توضيح مفهوم الإرادة بدقّة ، ثمّ تشخيص موقعها بين الصفات الذاتيّة والفعليّة ، ثمّ معرفة أحكامها ولوازمها .

مفهوم الإرادة :

كما مرّ علينا في الدرس الثامن والثلاثين فإنّ كلمة « الإرادة » تستعمل على أقلّ تقدير في معنيين : أحدهما الرغبة والمحبّة ، والآخر هو التصميم على إنجاز الفعل . والأشياء التي تتعلّق بها رغبة الشخص وحبُّه قد تكون أُموراً عينيّة ، وحتّى قد تكون خارجة عن مجال قدرته وفاعليّته ، مثل حبّ الإنسان للأشياء الجميلة واللذيذة في الدنيا : ﴿ تريدون عرض الدنيا ﴾[1] ، وقد تكون أفعالَه الاختياريّة مثل أن يحبّ الأعمال الحسنة واللائقة التي يقوم بها ، كما يمكن أن تكون الأفعال الاختياريّة للآخَرين ، أي أنّه يحبّ أن يؤدّي الفاعل الآخر المختار فعلاً باختياره ، وفي هذه الصورة تُسمّى بـ « الإرادة التشريعيّة » وأمّا الصورة الثانية وكذا التصميم على إنجاز فعل نفسه فإنّهما يُسميّان بـ « الإرادة التكوينيّة » . وأمّا إرادة الأمر ووضع القوانين والمقرّرات فهي في الواقع « إرادة التشريع » وليست « إرادة تشريعيّة » وهي تُعدّ لوناً من الإرادة التكوينيّة (يحسن التأمّل في هذا المجال) .

حقيقة الإرادة :

فالإرادة بمعنى الرغبة والمحبّة هي من قبيل الكيفيّات النفسانيّة في النفوس الحيوانيّة والإنسانيّة ، ولكن معناها الذي تمّ تجريده والحاكي عن شؤون وجود المجرّد قابل للنسبة إلى المجرّدات التامّة وإلى الله سبحانه أيضاً ، وكما أشرنا من قبلُ فإنّه يمكن عدُّ « الحبّ » إحدى الصفات الذاتيّة لله ، حيث يتعلّق بنفس الذات بالأصالة ، وبالتّبع يتعلّق بآثار الذات من جهة خيريّتها وكمالها .

وبناءً على هذا يمكن اعتبار الإرادة بهذا المعنى من صفات الذات ، وتكون

(١) الأنفال : الآية ٦٧ .

حقيقتها ليس سوىٰ الحبّ الإلهيّ الذي هو عين الذات .

وأمّا الإرادة بمعنى التصميم فهي في النفوس المتعلّقة بالمادّة كيفيّة انفعاليّة أو أحد أفعال النفس ، وعلى أيّ حال فهي أمر حادث في النفس ومسبوقٌ بالتصوّر والتصديق والشوق ، ومثل هذا الأمر لا يمكن نسبته للمجرّدات التامّة ولا سيّما لله جلّ وعلا ، لأنّ الساحة الإلهيّة المقدّسة منزّهة ومبرّءة عن عروض الأعراض والكيفيّات النفسانيّة عليها . ولكنّه يمكن أن تؤخذ بعين الاعتبار بعنوان كونها صفة فعليّة وإضافيّة (كالخلق والرزق والتدبير و . . .) لله تعالى ، حيث تُنتزع من مقارنة الأفعال والمخلوقات إلى الذات الإلهيّة من جهة أنّها تحبّ الخير والكمال ، ولمّا كان لأحد طرفَي الإضافة قيود زمانيّة فإنّه يمكن أن تؤخذ بعين الاعتبار مثل هذه القيود للإرادة الإلهيّة أيضاً بلحاظ متعلّقها ، كما بيّنا ذلك في الدرس الخامس والستّين ، وتُحمل على هذا المعنى التعبيرات التي هي من قبيل قوله تعالى : ﴿ إنّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقولَ له كن فيكون ﴾[1] كما مرّ نظير ذلك في العلم الحادث.

والحاصل : أنّ الإرادة التكوينيّة الإلهيّة يمكن أن يؤخذ لها بعين الاعتبار معنيان :

أحدهما : بمعنى الحبّ المتعلّق بأفعاله الاختياريّة ، وهي صفة ذاتيّة وأزليّة وواحدة وعين الذات ، ويكون تعلّقها بالأفعال والموجودات الخارجيّة نظير العلم الذاتيّ حيث يتعلّق بالأصالة بالذات الإلهيّة المقدّسة وبالتبع بآثارها وتجلّياتها ، وكذا الحبّ الإلهيّ فهو يتعلّق بالأصالة بذاته المقدّسة وبالتّبع بآثار وجوده من جهة كونها رشحة من الخير والكمال الإلهيّ ، وبهذا اللحاظ يُسمّى بالإرادة .

والمعنى الثاني لها هو صفة إضافيّة تُنتزع من المقارنة بين الأفعال الإلهيّة وصفاته الذاتيّة ، وهي تتّصف بالحدوث والكثرة تبعاً لحدوث وكثرة الأفعال .

وكذا أرادة الله التشريعيّة التي تتعلّق بصدور أفعال الخير من الفاعلين ذوي الاختيار فهي بمعنىٰ حبّ جهة الخير فيها التي تُعدّ من تجلّيات خيريّة الذات الإلهيّة تكون صفة للذات ، وبمعنىٰ انتساب التشريعات التي تتحقّق في ظرف الزمان إلى الحبّ الذاتي تكون صفة للفعل وحادثة .

---

(١) يس : الاية ٨٢ .

الحكمة والنظام الاحسن :

إنّ صفة الحكمة إحدىٰ الصفات الفعليّة الإلهيّة ، ومنشؤها الذاتيّ هو الحبّ للخير والكمال والعلم بهما ، أي لمّا كان الله تعالى محبّاً للخير والكمال وعالماً بجهات الخير والكمال[1] في الموجودات فهو يخلق المخلوقات بحيث تتمتّع بالخير والكمال بشكل أكبرَ وأعظم ، ومن الواضح أنّ الحبّ الإلهيّ يتعلّق بالأصالة بذاته المقدّسة وبالتّبع بمخلوقاته ، وعلاقة الأصالة والتبعيّة هذه موجودة أيضاً بين المخلوقات ، أي إنّ المخلوق الذي ليس له أيُّ نقص سوىٰ نقص الإمكان والمخلوقيّة وهو يتمتّع بجميع الكمالات الإمكانيّة بوصف الوحدة والبساطة فهو يقع في الدرجة الأُولىٰ من المحبوبيّة والمطلوبيّة ، وتأتي بعدَه سائر المخلوقات في درجات متفاوتة بحسب درجات وجودها وكمالاتها حتّى تصل إلى مرتبة الماديات التي يحدث التزاحم بين كمالاتها الوجوديّة : فمن ناحية يتزاحم استمرار الموجودات الواقعة في مقطع زمانيّ معيّن مع ظهور الموجودات اللاحقة ، ومن ناحية أُخرى فإنّ تكامل بعضها يتوقّف على تغيّر وانعدام البعض الآخر ، كما في نضج ونموّ الحيوان والإنسان فإنّه يتمّ بواسطة التغذية من النباتات ، وقد تتغذّىٰ بعض الحيوانات من الحيوانات الأُخرىٰ . ومن الطبيعيّ أن تكون الموجودات الأكمل مطلوبةً أكثرَ . وهاهنا تقتضي الحكمة الإلهيّة نظاماً يؤدّي إلى تحقّق كمالات وجوديّة أكثرَ وأرفع ، أي إنّ مجموعة العلل والمعلولات الماديّة تُخلق بشكل تُوفّر فيه لأكثر المخلوقات أفضلَ الكمالات بقدر الإمكان ، وهذا هو نفس ما يُسمّى على لسان الفلاسفة بـ « النظام الأحسن » ، كما أنّ الصفة التي تقتضيه يسمّونها بـ « العناية » .

والحكماء الإلهيّون يُثبتون أنّ نظام الوجود هو الأحسن بطريقين :

أحدهما : بالبرهان اللمّيّ ، حيث إنّ حبّ الله للكمال والخير يقتضي أن يكون لنظام الوجود كمالٌ وخيرٌ أكبرُ ، وأن ينخفض النقص والفساد ـ اللذان هما من لوازم العالم الماديّ وتزاحم الموجودات الجسمانيّة ـ إلى أدنىٰ حدّ . وببيان آخر يمكن القول : لو لم يخلق الله تعالى العالمَ بأفضل نظام فإمّا أن يكون ذلك بسبب عدم علمه بالنظام الأحسن ، وإمّا أن لا يحبّ ذلك ، وإمّا أن لا تكون له قدرة على إيجاده ، أو

(١) لقد قدّمنا في الدرس التاسع والثلاثين توضيحاً حول الخير والكمال .

يبخل بإيجاده . وكلّ هذه الفروض غير صحيحة في مورد الله الحكيم الفيّاض ، إذن يَثبت أنّ للعالَم أفضلُ نظام .

الطريق الثاني: هو الدليل الإنيّ والتأمّل في المخلوقات والاطّلاع على أسرارها وحكمها والمصالح المستهدفة في كيفيّتها وكميّتها ، وكلّما اتّسعت العلوم الإنسانيّة ازدادت معرفة الإنسان لأسرار الوجود .

وبالالتفات إلى الحكمة الإلهيّة يتّضح لماذا تتعلّق الإرادة الإلهيّة بأمور معيّنة ، وبالتالي تصبح دائرة ما يريده الله أضيقَ من دائرة المقدورات الإلهيّة ، وهو مضمون السؤال الذي طُرح في خاتمة الدرس الماضي . والجواب عليه هو أنّ الأمور التي تدخل في تكوين النظام الأحسن فحسبُ تتعلّق بها الإرادة الإلهيّة ، وسوف يتّضح هذا الموضوع أكثرَ في الدروس القادمة ، وبهذا المعنى لا بدّ أن نفسّر قول القائلين إنّ الإرادة الإلهيّة تتعلّق بالأشياء ذات المصلحة فحسب ، وأنّ المصلحة هي التي تُحدّد الإرادة الإلهيّة . وإلاّ فإنّ المصلحة ليست شيئاً عينيّاً وخارجيّاً حتى تؤثّر في الإرادة الإلهيّة ، وآثارُ الفعل لا يمكن أن تكون مؤثّرة في علّته . وكذا كلام من يقول إنّ الحكمة الإلهيّة هي التي تقيِّد قدرتَه أو رحمَته أو إرادتَه ، لا بدّ من تفسيره بهذا الشكل ، وإلاّ فإنّه لا معنىٰ لتعدّد القوىٰ وتزاحم الصفات في الذات الإلهيّة المقدّسة .

خلاصة القول

١ ـ الرؤية والسمع ، بعد تجريدهما من اللوازم الماديّة ، يدلاّن على العلم بالمرئيّات والمسموعات الموجودة ، ولهذا فإنّه لا بدّ من عدّهما من الصفات الفعليّة .

٢ ـ التكلّم عبارة عن استعمال اللفظ الموضوع لمعنىٰ خاصّ لتفهيم المخاطب المعنى المقصود به ، وبعد تجريده من اللوازم الماديّة يمكن تفسيره بمطلق تفهيم المخاطب المعنىٰ المقصودَ به ، ومن هنا فإنّه لا بدّ من اعتباره من الصفات الفعليّة .

٣ ـ تستعمل الإرادة في معنيين : أحدهما الحبّ ، والثاني التصميم .

٤ ـ إنّ الحبّ أو التصميم لإنجاز الفعل الاختياريّ للذات يُسمّى بـ « الإرادة التكوينيّة » وبالنسبة لإنجاز الفعل الاختياريّ لفاعل آخرَ يُسمّىٰ بـ « الإرادة التشريعيّة » . أمّا إرادة الأمر أو وضع القانون فهو إرادة التشريع وليس إرادة تشريعيّة ، ونفس التشريع يُعتبر فعلاً تكوينيّاً .

٥ - إنّ الحبّ لشيء أو فعل في النفوس المتعلّقة بالمادّة هو كيفيّة نفسانيّة ، أمّا معناه الذي تمّ تجريده فهو قابل للإطلاق على المجرّدات التامّة وعلى الله تعالى أيضاً . ولهذا فإنّ الإرادة بمعنىٰ الحبّ يمكن عدُّها من الصفات الذاتيّة الإلهيّة .

٦ - إنّ تصميم النفوس فعل أو كيفيّة انفعاليّة ، وعلى كلّ حال فهو مسبوق بالتصوّر والتصديق والشوق ، إلاّ أنّه بعد تجريده يمكن نسبته إلى المجرّدات التامّة بصورة صفة فعليّة من جهة أنّ الفعل في ظروف معيّنة يصبح متعلّقَ حبّها ، كما في مورد الخلق والرزق وسائر الصفات الفعليّة ، وحتّى في مورد العلم الفعليّ فالأمر كذلك .

٧ - والحكمة أيضاً من الصفات الفعليّة الإلهيّة ، ومنشأ انتزاعها الحبّ والعلم الإلهيّ من ناحية ، وكمال وخير المخلوقات من ناحية أُخرىٰ .

٨ - إنّ محبوبيّة خير المخلوقات وكمالها تابع لمحبوبيّة الذات الإلهيّة لنفسها ، وكذا محبوبيّة كلّ معلول فهي تابعة لمحبوبيّة علّته الموجدة له والتي تحتلّ مرتبةً أعلى في الوجود .

٩ - تتميّز الموجودات الماديّة بألوان من التزاحم ، والحكمة والعناية الإلهيّة تقتضي أن تتحقّق مجموعة العلل والمعلولات الماديّة بشكل يوفّر فيه للمجموع كمالات وجوديّة أكثر ، أي إنّ العالَم يتمتّع بالنظام الأحسن .

١٠ - لقد أثبت الحكماء الإلهيّون النظام الأحسن عن طريق البرهان اللمّيّ وعن طريق الدليل الإنيّ أيضاً ، وبعبارة واضحة يمكن القول : لو لم يخلق الله تعالى العالَم بأفضل نظام فلازم ذلك نسبة الجهل أو العجز أو عدم حبّ الكمال أو البخل إليه سبحانه .

١١ - إنّ السبب في عدم تعلّق الإرادة الإلهيّة ببعض الممكنات هو أنّها لا تدخل في نطاق النظام الأحسن .

١٢ - إنّ كون الإرادة الإلهيّة محدودة بالمصالح ، أو إنّ قدرته ورحمته جلّ وعلا مقيّده بالحكمة لا بدّ من تفسيره بهذا المعنىٰ أيضاً .

الأسئلة

١ ـ ما هو المعيار في تمييز الصفات الذاتيّة من الصفات الفعليّة ؟

٢ ـ ما هو معنى السمع والبصر والكلام بعد التجريد ؟ ومن أيّ طائفة من الصفات الإلهيّة تُعدّ هذه ؟ .

٣ ـ اشرح مفهوم الإرادة وبيِّن الفرق بين الإرادة التكوينيّة والإرادة التشريعيّة .

٤ ـ بأيّ معنىً يمكن اعتبار الإرادة من الصفات الذاتيّة ، وبأيٍّ معنىً يمكن عدّها من الصفات الفعليّة ؟

٥ ـ الحكمة من أيّ الصفات هي ؟ وكيف يتمّ انتزاعها ؟

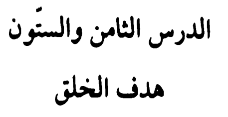
٦ ـ كيف يصبح كمال وخير المخلوقات موردَ تعلّق الحبّ الإلهيّ ؟

٧ ـ ما هو معنىً النظام الأحسن في العالم الماديّ ؟

٨ ـ كيف يمكن إثبات النظام الأحسن ؟

٩ ـ بأيّ معنىً يمكن عدّ رعاية المصلحة موجبة لمحدوديّة الإرادة الإلهيّة ؟

١٠ ـ بأيّ معنىً يمكن اعتبار الحكمة مؤدّية إلى تقييد القدرة أو الفيّاضيّة الإلهيّة ؟



الدرس الثامن والستّون

هدف الخلق

وهو يشمل:

- مقدّمة
- الهدف والعلّة الغائيّة
- تنبيه على عدّة ملاحظات
- إنّ الله تعالى هادف

مقدّمة :

إنّ مسألة هدف الخلق والعالم تُعتبر من المسائل المهمّة في الفلسفة الإلهيّة وعلم الكلام ، وقد جرت فيها بحوث متعدّدة وأُبديت فيها وجهات نظر مختلفة : فمن جهةٍ أنكر بعض أصحاب الرأي الهدفَ والعلّة الغائيّة في الأفعال الإلهيّة ، ومن جهةٍ أُخرى اعتبر البعضُ الهدف الإلهيّ هو إيصال النفع إلى المخلوقات ، وذهبت فئة ثالثة إلى القول بوحدة العلّة الفاعليّة والعلّة الغائيّة في المجرّدات .

وبشكل عامّ فإنّه توجد في هـذا المضمار أحـاديث طويلةٌ لا يسعنـا هنا نقلهـا ونقدها .ولهذا فنحن نشرح أولاً مفهومَ الهدف والمصطلحات الفلسفيةَ المشابهة له ، ثمّ نستعرض مقدّماتٍ مفيدةً في توضيح المسألة ورفع الشبهات عنها ، وبالتالي نبيِّن المعنى الصحيح لكون الله هادفاً .

الهدف والعلّة الغائيّة :

يُطلق الهدف في اللغة على النقطة التي يُوجَّه إليهـا السهم ، ويُقصد منـه في المحاورات العرفيّة نتيجةُ الفعل الاختياريّ التي يأخذها الفاعل المختار بعين الاعتبار منذ البدء ويؤدّي الفعلَ من أجل الوصول إليها ، بحيث إذا لم تُقصد نتيجةُ الفعل فإنّ الفعل لا يتمّ إنجازه . وتُسمّى نتيجة الفعل بـ « الغاية » من جهة أنّها ينتهي إليها الفعل ، وتُسمّى بـ « الهدف والغرض » من جهة أنّها منذ البدء كانت موردَ نظر وقصد الفاعل ، ويُطلق عليها اسم « العلّة الغائيّة » من جهة أنّ مطلوبيّتها تؤدّي إلى تعلّق إرادة الفاعل بإنجاز الفعل ، إلّا أنّ المؤثّر الحقيقيّ في إنجاز الفعل نو العلم والحبّ للنتيجة وليس

وجودها الخارجيّ ، بل النتيجة الخارجيّة في الواقع معلولة للفعل وليست علّة له .

وتستعمل كلمة « الغاية » عادةً بمعنى ما تنتهي إليه الحركة ، والنسبة بين مواردها وموارد الهدف هي « العموم والخصوص من وجه » ، لأنّه في الحركات الطبيعيّة لا يمكن الأخذ بعين الاعتبار هدفاً لفاعلها الطبيعيّ ، ولكنّ مفهوم الغاية يصدق على ما تنتهي إليه تلك الحركات ، ومن جهة أُخرىٰ ففي الأفعال الإيجاديّة حيث لا توجد حركة فإنّه يصدق الهدف والعلّة الغائيّة ، إلاّ أنّ الغاية بمعنىً ما تنتهي إليه الحركة لا مجال لها هنا . ولكنّه أحياناً تستعمل الغاية بمعنى العلّة الغائيّة ، ومن هنا لا بدّ من الدقة حتّى لا يحصل خلط بين المعنيين فتنسب أحكام أحدهما للآخر .

وقد كانت العلاقة بين الفاعل والفعل ونتيجته موضوعاً لبحوث فلسفيّة متعدّدة ، وقد تناولنا جانباً منها في الدرس التاسع والثلاثين ، ونحاول هنا توضيح بعض المطالب المرتبطة بموضوع بحثنا الحاليّ ، والمفيدة لتبيين المعنى الصحيح للهدف الإلهيّ من الخلق .

تنبيه على عدّة ملاحظات :

١ ـ إنّ الأفعال الاختياريّة للإنسان تتمّ عادةً بهذه الصورة ، حيث يظهر أوّلاً تصوّر للفعل ونتيجته، ويتمّ التصديق بمقدّميّة الفعل لحصول النتيجة والفائدة المترتّبة عليه ، ثمّ يحصل الشوق في النفس إلى الخير والكمال والفائدة المترتّبة على الفعل ، وفي ظلّ ذلك ينبع الشوق إلى الفعل نفسه . وفيما إذا كانت الشروط متوفّرة والموانع مفقودة فإنّ الشخص يتّخذ القرار للقيام بالفعل ، وفي الحقيقة فإنّ العامل الأصليّ والمحرّك الواقعيّ لإنجاز الفعل هو الشوق إلى فائدته ، ولهذا لا بدّ من عدّ العلّة الغائيّة هي الشوق ، ويُسمّى متعلّقه بالعلّة الغائيّة مجازاً وبالعرض .

لكنّه لا ينبغي أن يُتصوّر كون هذه المراحل ضروريّة في كلّ فعل اختياريّ ، بحيث إذا كان الفاعل فاقداً للعلم الحصوليّ والشوق النفسانيّ فإنّ فعله لا يكون اختياريّاً أو ليس له علّة غائيّة ، وإنّما الضروريّ في كلّ فعل اختياريّ هو مطلق العلم والحبّ ، سواء أكان علماً حضوريّاً أم حصوليّاً ، وسواء أكان شوقاً زائداً على الذات أم كان حبّاً هو عين الذات .

وبناءً على هذا فالعلّة الغائيّة في المجرّدات التامّة هي نفس حبّها لذواتها وهو

يتعلّق بآثار الذات أيضاً بالتّبع ، ذلك الحبّ الذي هو عين ذات الفاعل ، ولهذا فإنّ مصداق العلّة الفاعليّة والعلّة الغائيّة في مثل هذه الموارد هو ذات الفاعل .

٢ ـ كما أشرنا من قبلُ فإنّ مطلوبيّة الفعل تابعة لمطلوبيّة الخير والكمال المترتّب عليه ، ومن هنا فإنّ مطلوبيّة الهدف تتمتّع بالأصالة بالنسبة إلى مطلوبيّة الفعل ، وأمّا نفس مطلوبيّة الفعل فإنّها فرعيّة وتَبَعيّة .

لكنّ الهدف الذي يُقصد من إنجاز الفعل فقد يكون مقدّمة للوصول إلى هدف أرفع ، ومطلوبيّته تتمّ أيضاً في ظلّ مطلوبيّة شيء آخر ، ولكنّه بالتالي لا بدّ أن يكون لكلّ فاعل هدفٌ نهائيٌّ وأصيل تكتسب الأهدافُ المتوسّطة والقريبة والمقدّماتُ والوسائلُ المطلوبيّةَ في ظلّه .

وعلى أيّ حال فمطلوبيّة الفعل فرعيّة وتبعيّة ، وأمّا الأصالة في الأهداف فإنّها تتوقّف على قصد الفاعل ونيّته ودوافعه ، فقد يُعدّ أحد الأهداف هدفاً متوسّطاً لفاعل معيّن وهدفاً نهائيّاً وأصيلاً لفاعل آخر .

٣ ـ إنّ المطلوبيّة الأصيلة للهدف والمطلوبيّة الفرعيّة للفعل والوسيلة تظهر في النفوس بصورة الشوق ، ومتعلّق هذا الشوق هو كمال مفقود يتحقّق نتيجةً للفعل ، أمّا في المجرّدات التامّة حيث تكون كلّ الكمالات الممكنة الحصول لها موجودةً بالفعل فإنّ الخير والكمال المفقود ليس متصوّراً حتّى يحصل بواسطة الفعل ، وفي الواقع فالحبّ للكمال الموجود هو الذي يتعلّق بآثاره بالتّبع ويؤدّي إلى إفاضة تلك الآثار ، أي إنجاز الفعل الإيجاديّ . إذن مطلوبيّةُ الفعل لدىٰ المجرّدات فرعيّة وتَبَعيّة أيضاً ، لكنّها تابعة للكمال الموجود وليست تابعة لمطلوبيّة الكمال المفقود .

٤ ـ قد يكون للأفعال التي يقوم بها الإنسان آثارٌ متعدّدة وهو لا يلتفت إليها جميعاً أو لا يتمتّع بالدافع للظفر بها ، ولهذا فهو يقوم بالفعل عادةً للوصول إلى أحد الآثار والنتائج ، وإن كان من الممكن أيضاً أن يؤدّي الفعل لعدّة أهداف في عرْض بعضها .

أمّا في مورد المجرّد التامّ فإنّ جميع آثار الخير المترتّبة على الفعل تكون موردَ نظره ومطلوبةً له ، وصحيحٌ أنّ مطلوبيّتها جميعاً تابعة لمطلوبيّة الكمال الموجود فيه ، ولكنّه قد توجد علاقة الأصالة والتبعيّة النسبيّة بين الأشياء المطلوبة بالتّبع ، فمثلاً وجود العالَم ووجود الإنسان من جهة كونهما شعاعاً من الكمال الإلهيّ يكونان مطلوبين

بالتّبع لله تعالىٰ ، لكن لمّا كان الإنسان متميّزاً بكمالات أكثرَ وأرفع ، ويُعتبر وجود العالم مقدّمةً لوجوده فلهذا يمكن القول إنّ للإنسان مطلوبيّةً أصيلة بالنسبة لمطلوبيّة العالَم .

إنّ الله تعالى هادف :

بالالتفات إلى الملاحظات التي بيّناها تتّضح ضرورة وجود العلّة الغائيّة لكلّ فعل اختياريّ، سواء أكان الفعل إيجاديّاً أم إعداديّاً ، وسواء أكان دفعيّاً أم تدريجيّاً ، وسواء أكانت فاعليّة الفاعل بالقصد أم بالرضا أم بالعناية أم بالتجلّي .

والعلّة الغائيّة هي في الحقيقة أمر في ذات الفاعل وليست نتيجةَ فعله الخارجيّة ، وإطلاق العلّة الغائيّة على النتيجة الخارجيّة إطلاقٌ مجازيٌ وبالعرض ، وهو بلحاظ أنّ محبّة الفاعل أو رضاه أو شوقه قد تعلّق بحصولها ، وكون النتيجة الخارجيّة غاية للأفعال الإعداديّة والتدريجيّة بمعنى ما تنتهي إليه الحركة لا علاقة له بالعلّة الغائيّة ، والغاية بالذات للحركة غير العلّة الغائيّة بالذات (تحسن الدّقة هنا) .

وبناءً على هذا تكون الأفعال الإلهيّة ذاتَ علّة غائيّة أيضاً من جهة أنّها اختياريّة ، وكون الساحة الإلهيّة المقدّسة منزّهةً عن العلوم الحصوليّة والشوق النفسانيّ لا يستلزم نفيَ العلّة الغائيّة عن ذاته ، كما أنّه لا يستلزم نفيَ العلم والحبّ عن ذاته المقدّسة .

وبعبارة أخرى : إنّ نفي الداعي والعلّة الغائيّة الزائدة على الذات عن المجرّدات التامّة والفاعل بالعناية وبالرضا وبالتجلّي لا يعني نفي مطلق الهدف عن هؤلاء وقصر الهدف على الفاعل بالقصد ، وكما أنّ العقل يتناول المفاهيم المأخوذة من الصفات الكماليّة للمخلوقات ويجرّدها من ألوان المحدوديّات واللوازم الماديّة والإمكانيّة وينسبها لله تعالى بعنوان كونها صفاتٍ إيجابيّةً ، فكذا الحبّ والكمال فإنّه بعد تجريده من جهات النقص والإمكان يُثبته للذات الإلهيّة ويعتبره العلّةَ الغائيّة لأفعاله سبحانه ، ولمّا كانت جميع الصفات الذاتيّة الإلهيّة عينَ ذاته المقدّسة فهذه الصفة التي هي العلّة الغائيّة للخلق ومنشأ الإرادة الفعليّة تعتبر عينَ ذاته أيضاً ، وبالتالي تصبح العلّة الفاعليّة والعلّة الغائيّة للأفعال الإلهيّة هي نفس ذاته المقدّسة . وكما أنّ العلم الإلهيّ يتعلّق بالأصالة بذاته المقدّسة ، وبالتّبع بمخلوقاته التي تُعدّ تجلّياتٍ لوجوده مع اختلاف مراتبها ودرجاتها ، فالحبّ الإلهيُ يتعلّق بالأصالة أيضاً بذاته تعالى وبالتّبع بخير وكمال مخلوقاته ، وتسود بينها أيضاً الأصالةُ والتَبَعيّةُ النسبيّة في المحبوبيّة والمطلوبيّة ، أي أنّ الحبّ الإلهيّ للمخلوقات يتعلّق في الدرجة الاولى بأكملها الذي هو أوّل مخلوق ، ثمّ

يمتدّ إلى سائر المخلوقات ، الأكمل فالأقلّ كمالاً . وحتّى بين الماديّات والجسمانيّات التي ليس بينها تشكيكٌ خاصٌ فإنّه يمكن عدُّ وجود الأكمل هدفاً لخلق الأنقص ، وبالعكس يمكن اعتبار الجمادات مقدّمةً لظهور النباتات ، والنباتات مقدّمةً لظهور الحيوانات ، والجميع مقدّمةً لظهور الإنسان : ﴿ خلق لكم ما في الأرض جميعاً ﴾[1] ، وبالتالي يمكن عدُّ الحبّ للإنسان الكامل علّةً غائيّة لخلق العالَم الماديّ . وبهذا المعنىٰ نستطيع القولَ إنّ الله سبحانه خلق العالَم الماديّ من أجل تكامل الموجودات الجسمانيّة ووصولها إلى خيرها وكمالها الواقعيّ ، لأنّ كلّ موجود له مراحلُ مختلفةٌ من الكمال والنقص فإنّ أكمل مراحله تتمتّع بالأصالة النسبيّة في المحبوبيّة والمطلوبيّة ، ولكنّه لا يلزم من ذلك أن تكون الموجودات الأنقص أو المراحل الأنقص لوجود أحد المخلوقات غيرَ متمتّعة بأيّ درجة من المطلوبيّة .

وعلى هذا المنوال يمكننا أن نأخذ بعين الاعتبار أهدافاً طوليّة لخلق نوع الإنسان ، أي إنّ الهدف النهائيّ هو وصوله إلى آخر مراتب كماله ونيله للقرب الإلهيّ والتمتّع بأرفع وأدوَم الفيض والرحمة والرضوان الأبديّ . والهدفُ المتوسّطُ هو تحقّق العبادة والطاعة لله سبحانه وهي تُعتبر وسيلةً للوصول إلى ذلك المقام الرفيع والهدف النهائيّ . والهدف القريب هو توفُّر الأرضيّة الماديّة والاجتماعيّة وتحقّق المعرفة اللازمة للانتخاب الحرّ لسبيل الحياة السليمة وانتشار عبادة الله في المجتمع .

ولهذا فإنّه في القرآن الكريم بعد التأكيد على أنّ خلق العالَم والإنسان ليس باطلاً ولا عبثاً بل له هدف حكيم[1] فهو يعلن من ناحيةٍ أنّ الهدف لخلق العالم هو توفُّر أرضيّة الامتحان والانتخاب الحرّ للإنسان[2] ، ويصرّح من ناحية أُخرى بأنّ الهدف من خلق الإنسان هو عبادة الله تعالى[3] ، وبالتالي فإنّه يَعدّ الهدف النهائيّ هو جوار الرحمة الإلهيّة والظفر بالفوز والفلاح والسعادة الأبديّة[4] .

---

(١) البقرة : الآية ٢٩ .

(١) آل عمران /١٩١ ، ص /٢٧ ، الأنبياء /١٦ - ١٧ ، الدخان /٣٨ - ٣٩ ، الجاثية /٢٢ إبراهيم /١٩ ، الحجر /٨٥ ، النحل /٣ ، العنكبوت /٤٤ ، الروم /٨ ، المؤمنون /١١٥ .

(٢) هود /٧ ، الملك /٢ ، الكهف /٧ .

(٣) الذاريات /٥٦ ، يس /٦١ .

(٤) هود /١٠٨ و ١١٩ ، الجاثية /٢٣ ، آل عمران /١٥ ، التوبة /٧٢ .

وبالالتفات إلى ما ذكرناه نستطيع أن نبيّن طريقاً للجمع بين الأقوال الثلاثة المذكورة في صدر البحث فنقول : إنّ مقصود الذين عدّوا العلّة الغائيّة هي الذات الإلهيّة المقدّسة فحسبُ هو أنّ المطلوب الذاتيّ وبالأصالة لله سبحانه ليس شيئاً سوىٰ ذاته المقدّسة التي هي الخير المطلق والمتميّزة بالكمالات اللانهائيّة ، ومقصود الذين ينكرون العلّة الغائيّة للأفعال الإلهيّة هو أنّه ليس له داعٍ زائدٌ على الذات ، وفاعليّته ليست من قبيل الفاعليّة بالقصد ، ومقصود الذين يعدّون العلّة الغائيّة والهدف من الخلق هو إيصال النفع إلى المخلوقات أو وصولها إلى الكمال هو أن يبيّنوا الهدف الفرعيّ والتبَعيّ . والحاصل أنّه يمكننا أن نأخذ بعين الاعتبار تأويلاً صحيحاً للقولينِ الآخرينِ بحيث لا تغدو فيهما منافاة للقول الذي تبنّيناه .

والملاحظة التي لا بدّ أن نشير إليها في خاتمة هذا الدرس هي أنّ الاعتماد في مباحث الإرادة والحكمة والهدف من الخلق يكون على حيثيّة الخير والكمال في المخلوقات ، ولهذا فنحن نواجه في هذا المجال هذا السؤال :

كيف يمكن تفسير الشرور والنقائص فيها ؟

وسوف يأتي الجواب على هذا السؤال في آخر درس من هذا القسم .

خلاصة القول

١ ـ تُسمّىٰ نتيجة الفعل الاختياريّ بـ « الغاية » من جهة أنّه ينتهي إليها ، وبـ « الهدف والغرض » من جهة أنّها كانت منذ البدء موردَ نظر وقصد الفاعل ، وبـ « العلّة الغائيّة » من جهة أنّ مطلوبيّتها كانت العلّةَ في القيام بالفعل .

٢ ـ إنّ النسبة بين موارد الغاية (بمعنىٰ ما تنتهي إليه الحركة) وموارد الهدف هي العموم والخصوص من وجه . ولكنّه أحياناً تستعمل كلمة الغاية مكانَ العلّة الغائيّة .

٣ ـ إنّ العلّة الغائيّة التي تؤدّي إلى تعلّق إرادة الفاعل بإنجاز فعل معيّن في الأفعال الإنسانيّة هي الشوق إلى حصول نتيجة الفعل ، ولكنّه يمكن الأخذ بعين الاعتبار مفهوماً مجرّداً حتّى يصدق أيضاً بالنسبة للمجرّدات التامّة ، مثل مفهوم المحبوبيّة والمطلوبيّة .

٤ ـ تكون مطلوبيّة الفعل الصادر من النفوس المتعلّقة بالمادّة تابعةً لمطلوبيّة

النتيجة المترتّبة عليه ، وأمّا في أفعال المجرّدات فمطلوبيّة الفعل تكون تابعة لمحبوبيّة الكمال الموجود في ذواتها ، وتغدو منشأً صدور الفعل منها ، وعلى أيّ حال فمطلوبيّة الفعل فرعيّة وتَبَعيّة .

٥ ـ قد يكون للفعل الاختياريّ الواحد عدّة أهداف طوليّة ، والهدف النهائيُّ والأصليُّ لكلّ فاعل هو ذلك الشيء الذي يلتفت إليه ويحبّه ويشتاق إليه بالأصالة ، وأمّا مطلوبيّة الأهداف الأخرىٰ وكذا مطلوبيّة مقدّمات الفعل ووسائله فهي تحصل في ظلّ الهدف النهائيّ .

٦ ـ وقد يكون للفعل الاختياريّ الواحد عدّة أهداف عرْضيّة ، ولكنّ الإنسان عادةً يهتمّ بواحد من الآثار المطلوبة للفعل ، وبقيّة الآثار إمّا أن لا يكون ملتفتاً إليها وإمّا أن لا يكون له دافع للظفر بها ، كما لو لم يكن له دافع للوصول إلى الأهداف النهائيّة نتيجةً لهبوط رؤيته وضعف همّته ، فما يُعدّ للفاعل العالي الهمّة هدفاً متوسّطاً يكون لفاعل آخر هدفاً نهائيّاً ، وهذا على العكس من المجرّدات التامّة فهي ملتفتة جميعاً إلى كلّ الأهداف الطوليّة والعرْضيّة ، وكلّ واحد منها له مطلوبيّة بحسب مرتبة كماله .

٧ ـ إنّ العلّة الغائيّة ضروريّة لكلّ فعل اختياريّ ، وحقيقتها المحبّة أو الشوق الموجود في أعماق الفاعل المختار ، وتسمية نتيجة الفعل بالعلّة الغائيّة تكون بهذا اللحاظ وهو أنّ محبّة الفاعل وشوقه يتعلّق بحصولها .

٨ ـ والأفعال الإلهيّة أيضاً ليست مستثناة من هذه القاعدة ، وصحيحٌ أنّ الذات الإلهيّة المقدّسة منزّهة عن الشوق النفسانيّ والداعي الزائد علىٰ الذات ، ولكنّ الحبّ للكمال والخير الذي يتعلّق بالأصالة بذاته وبالتّبع بآثاره هو العلّة الغائيّة لجميع أفعاله ، وتُعدّ هذه الصفة عينَ ذاته المقدّسة مثل سائر الصفات الذاتيّة .

٩ ـ إنّ محبوبيّة الخير والكمال ليست بدرجة واحدة في جميع المخلوقات : فمن ناحية يكتسب كلُّ معلول المطلوبيّةَ في ظلّ علّته الفاعليّة ، ومن ناحية أُخرى فالمعلولات الواقعة في عرْض واحد وهي متزاحمة فإنّ أيَّ واحد منها يملك كمالاً أكثرَ فهو يتمتّع بالأصالة النسبيّة في المطلوبيّة .

١٠ ـ في الموجودات الماديّة التي تتميّز بالتكامل التدريجيّ يمكن اعتبار مراحل النقص مقدّمةً لمراحل كمالها ، ويكون الهدف من خلقها في العالَم الماديّ هو وصولها

إلى مرحلة كمالها ، وكذا كلّ موجود مادّي يكـون أكثرَ نقصـاً بالنسبـة لموجـود آخرَ ويستطيع أن يوفّر الأرضيّةَ لنموّه وتكامُله فإنّه يتّصف بالمقدّمية بالنسبة إليـه ، كما أنّ الموجود الأكمل يصبح متمتّعاً بلون من الأصالة بالنسبة إلى ذلك . وعلى هذا الأساس يمكن عدُّ ظهور نوع الإنسان هدفاً لخلق العالَم المادّي ، ووجود الإنسان الكامل هدفاً لخلق نوع الإنسان ، ويستفاد هذا الأمر أيضاً من الآيات القرآنيّة الشريفة .

١١ ـ يمكن تأويل قول الذين أنكروا العلّة الغائيّة في الأفعال الإلهيّة (مثل شيخ الإشراق) بهذه الصورة وهي أنّ مقصودهم نفي الهدف الذاتيّ الزائد على الذات .

١٢ ـ وكذا قول الذين يرون أنّ هدف الخلق هو إيصال النفع للمخلوقـات أو تكامُلها فإنّه يمكن حمله على الأهداف الفرعيّة والتّبَعيّة .

الأسئلة

١ ـ اشرح معاني الهدف والغاية والعلّة الغائيّة ، وبيِّن النسبةَ بين مواردها .

٢ ـ ما هي العلّة الغائيّة في أفعال الإنسان الاختياريّة ؟ وكيف يمكن تجريد مفهومها بحيث تصبح قابلةً للصدق على المجرّدات التامّة أيضاً ؟

٣ ـ ما هي حقيقة العلّة الغائيّة ؟ وبأيّ لحاظ تُسمّى النتيجةُ الخارجيّةُ للفعل بالعلّة الغائيّة ؟

٤ ـ لأيّ شيء تتبع مطلوبيّةُ الفعل الاختياريّ في أفعال ذوي النفوس والمجرّدات التامّة ؟

٥ ـ اشرح الأهداف الطوليّة والعرضيّة ، وبيِّن هل من الضروريّ كونها جميعاً أهدافاً لكلّ فاعل مختار أم لا ؟

٦ ـ ما هو الهدف والعلّة الغائيّة في مورد الأفعال الإلهيّة ؟ وهل يلزم من إثباتها القول بالداعي الزائد على الذات وعروض الأعراض على الذات الإلهيّة أو حاجته تعالى إلى خير المخلوقات وكمالها ؟

٧ ـ اشرح الأقوال الثلاثة المذكورة في هذه المسألة ، وطريقة الجمع بينها .

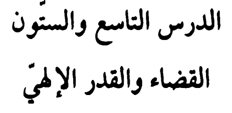
٨ ـ بأيّ معنى يمكن القول إنّ الهدف في الأفعال الإلهيّة هو إيصال النفع إلى المخلوقات أو وصولها إلى كمالها ؟

٩ ـ بأيّ معنىً يمكن عدُّ خلق بعض المخلوقات هدفاً لخلق البعض الآخر ؟

١٠ ـ كيف يمكن تبيين أهداف وجود العالَم والإنسان في مجموعة طوليّة ؟

الدرس التاسع والستّون

القضاء والقدر الإلهيّ



وهو يشمل :

- **مقدّمة**
- **مفهوم القضاء والقدر**
- **التبيين الفلسفيّ للقضاء والقدر**
- **مراتب الفعل**
- **علاقة المصير باختيار الإنسان**
- **فائدة هذا البحث**

مقدّمة :

من المسائل المطروحة في الأديان السماويّة ولا سيّما الدين الإسلاميّ الحنيف في مجال معرفة الله والتي أجهد المتكلّمون والفلاسفة الإلهيّون أنفسَهم في تبيينها عقليّاً وفلسفيّاً هي مسألة « القضاء والقدر » ، وهي تُعتبر واحدةً من أشدّ مسائل الإلهيّات تعقيداً ، والمحورُ الأساسيُّ في غموضها هو العلاقة باختيار الإنسان في نشاطاته الاختياريّة ، أي كيف يمكن الاعتقاد بالقضاء والقدر الإلهيّ من ناحية ، والإيمان بالإرادة الحرّة للإنسان وأنّ له دوراً في تعيين مصير نفسه من ناحية أُخرىٰ ؟

ومن هنا سلّم البعض بشمول القضاء والقدر الإلهيّ لأفعال الإنسان الاختياريّة لكنّه نفى أن يكون للإنسان اختيارٌ حقيقيٌّ ، وذهب البعض الآخر إلى تحديد نطاق القضاء والقدر بالأمور غير الاختياريّة ، وعدّ أفعال الإنسان الاختياريّة خارجةً عن مجال القضاء والقدر . وحاولت فئةٌ ثالثة الجمعَ بين شمول القضاء والقدر لأفعال الإنسان الاختياريّة وإثبات الاختيار والانتخاب له في تعيين مصيره ، وأبدَوا آراءً مختلفة لا تتيسّر دراستها جميعاً إلّا في كتاب مستقلّ .

ولهذا فنحن نقدّم هنا توْضيحاً مختصراً حول مفهوم القضاء والقدر ، ثمّ نقوم بتحليل فلسفيّ وبيان لعلاقة المصير بأفعال الإنسان الاختياريّة ، ونذكر في خاتمة المطاف فائدة هذا البحث والسرَّ في تأكيد الأديان الإلهيّة على أهميّته .

مفهوم القضاء والقدر :

إنّ كلمة « القضاء » تعني الإتمام والإيصال إلى النهاية والفعل ، وتستعمل أيضاً

بمعنى الحكم (وهو لون من الفعل الاعتباريّ) . وأمّا كلمة « القدر » و « التقدير » فهي تستعمل بمعنى المقدار ، وقياس المقدار ، وصناعة شيء بمقدار معيّن . ويستعمل القضاء والقدر أحياناً بصورة مترادفين ويُقصد منه « المصير » ، ولعلّ السرّ في استعمال كلمة « الكتابة » في هذا المجال هو أنّه حسب التعاليم الدينيّة يكون قضاء وقدر الموجودات مسجّلاً في كتاب أو لوح .

وبالالتفات إلى اختلاف المعنى اللغويّ للقضاء عن القدر فإنّه يمكن عدُّ مرتبةِ القدر متقدّمةً على مرتبة القضاء ، لأنّه ما لم يُعيَّن مقدار شيء فإنّ الدور لا يصل إلى إتمامه ، وقد أُشير إلى هذه الملاحظة في كثير من الروايات الشريفة .

التبيين الفلسفيّ للقضاء والقدر :

قام بعض كبار الفلاسفة بتطبيق القضاء والقدر على علاقة العلّيّة والمعلوليّة بين الموجودات ، فعدَّ القدر عبارة عن « نسبة إمكان الشيء إلى العلل الناقصة » ، والقضاء هو « نسبة ضرورة المعلول إلى علّته التامّة » ، أي كلّما قِسنا المعلولَ إلى أيّ جزء من أجزاء علّته التامّة أو إليها جميعاً باستثناء الجزء الأخير منها فإنّ نسبته إليها هي « الإمكان بالقياس » ، وكلّما قِسناه إلى علّته التامّة بجميع أجزائها فإنّ نسبته حينئذٍ هي « الضرورة بالقياس » ، ويُعبّر عن الأولى بـ « القدر » وعن الثانية بـ « القضاء » .

وهذا التطبيق وإن كان من الممكن قبوله في حدّ نفسه ، إلّا أنّ الذي ينبغي الاهتمام به في هذه المسألة هو ارتباط مجموعة الأسباب والمسبّبات بالله تعالى ، لأنّ التقدير والقضاء هو أساساً من الصفات الفعليّة الإلهيّة ، ولا بدّ من دراسته من هذه الزاوية .

ولكي يتّضح موقع هذه الصفة بين الصفات الإلهيّة لا بدّ من الوقوف والتأمّل في بعض الملاحظات التي تدور حول المراتب التي يأخذها العقل بعين الاعتبار لتحقّق الفعل .

مراتب الفعل :

حينما ينظر العقل إلى ماهيه وهي لا اقتضاء لها بالنسبة إلى الوجود والعدم ، وبعبارة أُخرى : نسبتها إلى الوجود والعدم على السواء ، فإنّه يحكم بكونها محتاجة ـ للخروج من حدّ التساوي هذا ـ إلى موجود آخر نسمّيه بـ « العلّة » ، وهذا هو نفس ما

يقوله الحكماء بأنّ ملاك احتياج المعلول إلى العلّة هو « الإمكان الماهويّ » ، وقد نبّهنا من قبلُ على أنّه حسب أصالة الوجود لا بدّ من إحلال « الفقر الوجودي » محلَّ « الإمكان الماهويّ » .

وفيما إذا كانت العلّة مركّبة من عدّة أشياء فلا بدّ من حصول جميع أجزائها حتّى يتحقّق المعلول ، لأنّ فرض تحقّق المعلول من دون أيّ جزء من أجزاء علّته التامّة يعني عدم تأثير الجزء المفقود ، وهذا خلاف فرض جزئيّته للعلّة التامّة ، إذن عندما تتحقّق جميع أجزاء العلّة التامّة فإنّ وجود المعلول يكتسب من العلّة « وجوباً بالغير » ، فتوجِد العلّةُ المعلول ويوجَد المعلولُ .

وهذه المراتب التي تمّ الحصول عليها جميعاً من التحليل العقليّ تُبيَّن في لسان الحكماء بهذه الصورة :

« الماهيّة أمكنت ، فاحتاجت ، فأُوجبت ، فوجبت ، فأُوجدت فوُجدت » . ويُشار إلى التأخّر الرتبيّ لكلّ واحد من هذه المفاهيم بواسطة « فاء الترتيب » .

ومن جهة أُخرى فنحن نعلم أنّ الجزء الأخير من العلّة التامّة في الفاعل بالقصد هو إرادة الفاعل ، أي حتّى لو توفّرت كلّ مقدّمات الفعل فما دام الفاعل لم يُرده فإنّ ذلك الفعل لا يتحقّق . وتحقّق الإرادة يتوقّف على التصوّرات والتصديقات وحصول الشوق الأصليّ إلى نتيجة الفعل والشوق الفرعيّ إلى الفعل ، إذن نستطيع أيضاً أن نأخذ بعين الاعتبار ترتّباً بين التصوّر والتصديق والشوق إلى النتيجة والشوق إلى الفعل ثمّ التصميم على إنجاز الفعل ، حيث يشمل التصوّرُ والتصديق الالتفاتَ إلى خصائص الفعل وحدوده ومقدّماته أيضاً .

وهذا الترتّب في مبادىء الإرادة وإن كان مقصوراً على الفاعل بالقصد إلّا أنّه بتجريده عن جهات النقص يمكن عدُّه ترتّباً عقليّاً بين العلم والحبّ الأصليّ للنتيجة والحبّ الفرعيّ للفعل في كلّ فاعل مختار ، ويُستنتج من هذا أنّ لكلّ فاعل مختار علماً بفعله وخصائص ذلك الفعل وأنّه يحبّ نتيجته ، ولهذا فهو يقوم به .

والآن إذا أخذنا بعين الاعتبار فعلاً يجب أن يتحقّق تدريجيّاً وبتسبيب الأسباب وتوفير المقدّمات فهنا لا بدّ من ملاحظة ارتباط الفعل بالمقدّمات والظروف الزمانيّة والمكانيّة وتنظيم المقدّمات بشكل يؤدّي إلى تحقّق الفعل بالحدود والمشخّصات

المعيّنة ويعطي النتيجة المطلوبة .

فهذه الدراسة والمقارنة وقياس المقدار وتعيين الحدود والمشخّصات يمكن تسميتها بـ «تقدير الفعل » ، وهو في ظرف العلم يُسمّى بـ «التقدير العلميّ » ، وفي ظرف الخارج بـ « التقدير العينيّ » . ويمكن أيضاً تسمية المرحلة النهائيّة منه بـ « القضاء » ، وهو كذلك في ظرف العلم يُسمّى بـ القضاء العلميّ » ، وفي ظرف الخارج بـ القضاء العينيّ » .

وبالنظر إلى المقدّمات المذكورة نتأمّل في هذه الآية الشريفة : ﴿وإذا قضىٰ أمراً فإنّما يقول له كن فيكون ﴾[1] .

ففي هذه الآية الكريمة يُعدّ وجود كلّ مخلوق أُشير إليه بجملة « فيكون » مترتّباً على الأمر « كن » الآتي من قَبل الله تعالى ، وهو نظير ترتّب « الوجود » على « الإيجاد » في كلام الحكماء الإلهيّين . وكذا الإيجاد فقد عُدّ مترتّباً على القضاء الإلهيّ ، ومن الطبيعيّ أن تصبح نتيجته « كونَه مقتضياً » . وهذان المفهومان (القضاء ، وكونه مقضيّاً) قابلان للانطباق علىٰ « الإيجاب » و « الوجوب » في كلماتهم ، ولمّا كان الإيجاب متوقّفاً على تماميّة العلّة ، والجزء الأخير من علّة الفعل الاختياريّ هو إرادة الفاعل ، إذن لا بدّ أن تكون مرتبة « الإرادة » متقدّمة على مرتبة « القضاء » :

﴿ إنّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقولَ له كن فيكون ﴾[2] .

والملاحظة التي لا ينبغي لنا أن نغفل عنها هي : كما بيّنا في الدروس الماضية فإنّ الفعل والصفات الفعليّة تُعتبر منزّهة عن القيود الزمانيّة والمكانيّة من جهة انتسابها إلى الله سبحانه ، وتُعدّ متّصفة بمثل هذه الحدود والقيود من جهة انتسابها إلى المخلوقات الماديّة والتدريجيّة والزمانيّة ، إذن لا منافاة بين أن يكون الإيجاد الإلهيّ « دفعيّاً » ومن دون زمان ، وأن يكون وجود المخلوق تدريجيّاً وزمانيّاً (يحتاج هذا الموضوع إلى التعمّق) .

وبهذه الصورة نحصل على مجموعة من الصفات الفعليّة التي يأتي العلم على رأسها ، ثمّ الإرادة ، ثمّ القضاء ، ثمّ الإيجاد (الإمضاء) . ونستطيع جعل موقع

---

(١) سورة البقرة : الآية ١١٧ .

(٢) سورة يس : الآية ٨٢ .

« الإذن » و « المشيئة » بين العلم والإرادة ، كما يمكن جعل « التقديـر » بين الإرادة والقضاء ، وهو وارد بهذا الشكل في الروايات الشريفة ، ونضيف هنا أنّ تعيين الأجل (الحدّ الزمانيّ) يُعتبر جزءً من التقدير أيضاً .

وبما أنّ الإيجاد الحقيقيَّ مقصور على الله تعالى فوجود كلّ موجود يستند بالتالي إليه ، إذن نستنتج أنّ كلّ شيء (وحتّى أفعال الإنسان الاختياريّـة) مشمول للتقـدير والقضاء الإلهيّ . وعندئذٍ نواجه هذا الإشكال المهمّ ، وهو : كيف يمكن التوفيق بين القضاء والقدر من ناحية واختيار الإنسان من ناحية أُخرىٰ ؟

علاقة المصير باختيار الإنسان :

إنّ الإشكال في كيفيّة التوفيق بين القضاء والقدر الإلهيّ من ناحية واختيار الإنسان من ناحية أُخرى هو نفس الإشكال المطروح بقوّة في التوحيد الأفعاليّ بمعنىٰ التوحيد في إفاضة الوجود ، وقد قمنا بدفعه في الدرس الرابع والستّين .

وحاصل الجواب عن هذا الإشكال هو أنّ استنـاد الفعل إلى الفـاعل القـريب المباشر وإلى الله تعالى يكون على مستويَين ، فالفاعليّة الإلهيّة تقع في طول فاعليّـة الإنسان ، فالأفعال التي تصدر من الإنسان ليست بحيث إمّا أن تكون مستندة إليه وإمّا أن تكون مستندة إلى الله تعالىٰ . وإنّما هذه الأفعال في نفس الوقت الذي تستند فيه إلى إرادة الإنسان واختياره تكون مستندة إلى الله عزّ وجلّ في مستوىٰ أرفع ، فلو لم تتعلّق الإرادة الإلهيّة فإنّه لا يوجد إنسان ولا علم ولا قدرة ولا إرادة ولا اختيار ولا فعل ولا نتيجة فعل ، ووجود هذه جميعاً بالنسبة إلى الله جلّ وعلا هو عين التعلّق والربط ، وأيُّ واحد منها ليس له استقلال بذاته .

وبيان آخر : إنّ الفعل الاختياريّ للإنسان بوصف كونه اختياريّاً يصبح مـوردَ القضاء الإلهيّ ، وكونُه اختياريّاً من مشخّصاته ومن شؤون تقديره . فلو تحقّق بصورة جبريّة لتخلّف القضاء الإلهيّ .

والمنشأ الأساسيّ للإشكال هو أنّ الفعل إذا كان متعلّقَ القضاء والقدر الإلهيّ فحينئذٍ لا مجال لاختيار وانتخاب الفاعل ، بينما الفعل الاختياريّ بقطع النظر عن إرادة الفاعل لا يكتسب الضرورة ، وكلُّ معلول يصبح متعلّقَ القضاء والقدر الإلهيّ عن طريق أسبابه فحسبُ .

والحاصل : أنّ التقدير والقضاء العلميّ مرتبتان من العلم الفعليّ ، حيث يُنتزع أحدهما (التقدير العلميّ) من انكشاف علاقة المعلول بعلله الناقصة ، ويُنتزع الآخر (القضاء العلميّ) من انكشاف علاقة المعلول بعلّته التامّة . وحسب ما يُستفاد من الآيات والروايات فإنّ مرتبة التقدير العلميّ تُنسب إلى « لوح المحو والإثبات » . وتُنسب مرتبة القضاء العلميّ إلى « اللوح المحفوظ » ، فكلّ من يستطيع التعرّف على هذه الألواح يصبح مطّلعاً على العلم المتعلّق بها .

وأمّا التقدير العينيّ فهو عبارة عن تدبير المخلوقات بشكلٍ تترتّب فيه ظواهرُ وآثار خاصّة عليها ، ومن الطبيعيّ أن يكون متفاوتاً بحسب القرب والبعد إلى كلّ ظاهرة ، كما أنّه يتفاوت أيضاً بالنسبة إلى الجنس والنوع والشخص والحالات الشخصيّة . فمثلاً التقدير لنوع الإنسان هو أن يعيش على الكرة الأرضيّة منذ مبدأ زمانيّ خاصّ وحتّى نهاية معيّنة ، والتقدير لكلّ فرد هو أن يوجد في مرحلة زمنيّة محدودة ومن أبوين معيّنين ، وكذا تقدير الرزق وسائر شؤون حياته وأفعاله الاختياريّة فهو عبارة عن توفّر الشروط الخاصّة لكل واحد منها .

وأمّا القضاء العينيّ فهو عبارة عن وصول كلّ معلول إلى حدّ الضرورة الوجوديّة عن طريق تحقّق علّته التامّة ، ومن جملة ذلك وصول الأفعال الاختياريّة إلى حدّ الضرورة عن طريق إرادة الفاعل القريب لها . ولمّا كان كلّ مخلوق لا استقلال له في وجوده وآثاره الوجوديّة فمن الطبيعيّ أن تصبح جميع الظواهر مستندةً إلى الله تعالى ، فهو الذي يتمتّع بالغنى والاستقلال المطلق .

ويجب علينا أن نُنبّه على أنّ القضاء بهذا المعنى ليس قابلاً للتغيير ، وبناءً على هذا فإنّ كلّ ما ورد في الروايات الشريفة حول تغيير القضاء فهو بمعنى القضاء المرادف للتقدير والذي تكون حتميّته وعدمها نسبياً .

وفي الضمن اتّضح لنا أنّ التقدير العينيّ من جهة كونه متعلّقاً بالعلاقات الإمكانيّة للظواهر قابل للتغيير ، وهذا التغيير في التقدير هو الذي يُطلق عليه في النصوص الدينيّة اسم « البداء » ويُنسب إلى لوح المحو والإثبات :

﴿ يمحو الله ما يشاء ويُثبت وعنده أُمّ الكتاب ﴾[1] .

والتقدير العلميّ أيضاً قابل للتغيير تبعاً للتقدير العينيّ ، لأنّ هذا العلم إنّما تعلّق

(١) سورة الرعد : الآية ٣٩ .

بالنسبة الإمكانيّة وبتحقّق الظاهرة بصورة مشروطة ، وليس هو العلم بالنسبة الضروريّة وتحقّق الظاهرة بصورة مطلقة .

فائدة هذا البحث :

بالالتفات إلى ما ورد في التعاليم الدينيّة من حثّ وتأكيد على الاعتقاد بالقضاء والقدر فنحن نواجه هذا السؤال : ما هو السرّ في هذا الحثّ والتأكيد ؟ .

والجواب هو أنّ للاعتقاد بالقضاء والقدر لونين من الفوائد المهمّة العلميّة والعمليّة : أمّا فائدته العلميّة فهي ارتفاع مستوىٰ معرفة الإنسان بالنسبة للتدبير الإلهيّ ، والاستعداد لإدراك التوحيد الأفعاليّ بمعنىٰ التوحيد في إفاضة الوجود ، والتركيز على الحضور الإلهيّ في مجال تدبير جميع شؤون العالَم والإنسان ، ممّا له تأثير واسع في كمال النفس في البُعد العقليّ ، وأساساً فإنّه كلّما تعمّقت واستحكمت معرفة الإنسان للصفات والأفعال الإلهيّة ازدادت كمالاتُه النفسانيّة .

وأمّا من الناحية العمليّة فإنّه تترتّب على هذا الاعتقاد فائدتان مهمّتان :

إحداهما : أنّ الإنسان عندما يعلم أنّ جميع حوادث العالم توجد علىٰ أساس القضاء والقدر والتدبير الإلهيّ الحكيم يسهل عليه تحمّل الصعاب ومشقّات الحياة ، ولا ينهار أمام المصائب والحوادث المرّة ، وإنّما يظفر بالاستعداد لكسب الملكات الفاضلة كالصبر والشكر والتوكّل والرضا والتسليم .

الثانية : أنّه لا يُصاب بالغرور نتيجةً للأفراح والمسرّات ، ولا يُبتلىٰ بعشق ملذّات الدنيا والغفلة عن الله سبحانه : ﴿ لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم والله لا يحبّ كلَّ مختال فخور ﴾[1] .

ومع هذا كلّه لا بدّ من الحذر حتّى لا نتورّط في تفسير معوجّ لمسألة القضاء والقدر ، وتغدو تعلّة للكسل والخمول والتحرّر من المسؤوليّة ، لأنّ مثل هذه الاستنتاجات الخاطئة من المعارف الدينيّة هي غاية آمال شياطين الإنس والجنّ ، ومؤدّية إلى السقوط في آجام الشقاء وتعاسة الدنيا والآخرة ، ولعلّه لهذا السبب مَنعت رواياتٌ كثيرة الأشخاصَ الذين لا يتمتّعون باستعداد كافٍ من الدخول في مثل هذه المسائل .

---

(١) سورة الحديد : الآية ٢٣ .

خلاصة القول

١ ـ القضاء يعني الإيصال إلى النهاية ، والتقدير يعني قياس المقدار ، ولهذا كانت مرتبة التقدير سابقة لمرتبة القضاء .

٢ ـ التقدير والقضاء من الصفات الفعليّة الإلهيّة ، ولتعيين موقع كلّ منهما لا بدّ من ملاحظة مراتب الفعل .

٣ ـ عندما يلتفت العقل إلى تَساوي نسبة الماهيّة إلى الوجود والعدم فإنّه ينتزع مفهوم الإمكان (الذاتيّ) ويعدّه ملاكَ الاحتياج إلى العلّة ، حتّى تَخرجها من حدّ التساوي وتوصلها إلى حدّ الوجوب والضرورة ، وحينئذٍ توجِدها فتوجَد . إلاّ أنّ ترتُّب هذه المفاهيم عقليٌّ وليس خارجيّاً .

٤ ـ إذا كانت العلّة مركّبة فإنّها لا توجِب المعلولَ إلاّ إذا تحقّقت جميع أجزائها ، وفي غير هذه الصورة تكون نسبة المعلول إلى علله الناقصة هي النسبة الإمكانيّة (الإمكان بالقياس للمعلول بالنسبة إلى علله الناقصة) .

٥ ـ من أجزاء العلّة التامّة في مورد الفعل القصديّ هي إرادة الفاعل ، حيث لا يكتسب المعلولُ الضرورة بدونها .

٦ ـ وحصول الإرادة بدوره متوقّف على التصوّر والتصديق والشوق ، ولا بدّ أن نأخذ بعين الاعتبار ترتّباً آخرَ بين هذه الأُمور .

٧ ـ بتجريد هذه المفاهيم من جهات النقص يمكن أن نستنتج أنّ كلّ فاعل مختار لا بدّ أن يكون له علم بفعله ونتيجته وكيفيّةِ ترتيب المقدّمات بحيث تكون منتجة ، وأن تكون له أيضاً محبّةٌ أصليّة لنتيجة الفعل ومحبّةٌ فرعيّة للفعل .

٨ ـ إنّ تعيين حدود الفعل ومشخّصاته وتعيين مقدّماته والشروط اللازمة لإنجازه يُسمّىٰ بـ« التقدير » ، وإيصاله إلى حدّ القطعيّة يُسمّى بـ « القضاء » ، وكلٌّ منهما قابل للتقسيم إلى « العلميّ » و« العينيّ » .

٩ ـ بما أنّ جميع الموجودات الإمكانيّة مخلوقة لله تعالى إمّا بلا واسطة أو مع الواسطة فمن الطبيعيّ أن يكون إيجادها جميعاً من قِبل الله تعالى ومن حيث نظر العقل مسبوقاً بمرتبة التقدير والقضاء .

١٠ ـ التقدير العلميّ الإلهي عبارة عن انكشاف العلاقة الإمكانيّة للمخلوق بالمقدّمات وعلله الناقصة ، والقضاء العلميّ عبارة عن انكشاف العلاقة الضروريّة للمخلوق بعلّته التامّة .

١١ ـ والتقدير العينيّ الإلهيّ عبارة عن توفير المقدّمات والعلل الناقصة لإحدى الظواهر ، والقضاء العينيّ عبارة عن إيصال الظاهرة إلى حدّ الضرورة والوجوب بالغير .

١٢ ـ التقدير العينيّ يكون قابلاً للتغيير ، وتغيير التقديرات هو نفسه الذي يُسمّى بـ « البداء » . أمّا القضاء فهو غير قابل للتغيير ، لأنّه يتعلّق بمرحلة ضرورة الفعل ، وبناءً على هذا فإنّ ما ورد حول تغيير لقضاء يُحمل على القضاء المساوي للتقدير .

١٣ ـ في لسان الشرع يُنسب التقدير إلى لوح المحو والإثبات ، ويُنسب القضاء إلى اللوح المحفوظ ، وكلّ من يستطيع التعرّفَ على هذه الألواح فسيطّلع على العلوم المتعلّقة بها . ولمّا كانت العلوم المكتوبة في لوح المحو والإثبات تتعلّق بالروابط الإمكانيّة والحصول المشروط للظواهر فهي إذن قابلة للتغيير .

١٤ ـ القضاء والقدر مثل سائر الصفات الفعليّة تكون منزّهة عن القيود الزمانيّة والمكانيّة من جهة انتسابها إلى الله تعالى ، لكنّها تكون متّصفة بهذه الأمور من جهة انتسابها إلى المخلوقات الماديّة والمتدرّجة في الحصول .

١٥ ـ الإشكال الأساسيُّ في مورد القضاء والقدر الإلهيّ هو أنّه إذا كان شاملاً لأفعال الإنسان الاختياريّة فسوف لن يبقى مجال لانتخابه واختياره .

١٦ ـ وحلُّ هذا الإشكال بأن نقول بأنّ أفعال الإنسان تقع في موردَ القضاء والقدر بوصف الاختياريّة وبشرط صدورها من إرادة الإنسان ، وهذه الصفات والشروط تُعدّ من جملة تقديراته . وبناءً على هذا فلو تحقّقت بصورة جبريّة فستكون مخالفةً للقضاء والقدر الإلهي . وفي الحقيقة يكون تعلّق الإرادة والقضاء والقدر الإلهيّ بها في طول تعلق إرادة الإنسان بها ، وليست مزاحمة لها .

١٧ ـ إنّ الفائدة العلميّة للإيمان بالقضاء والقدر هي ارتفاع مستوى معرفته بالنسبة للتدبير الإلهيّ الحكيم والتوحيد الأفعاليّ .

١٨ ـ والفائدة العمليّة لهذا الاعتقاد هي سهولة تحمُّل المشاقّ والمصائب والحيلولة أيضاً دون الغرور بالأفراح والمسرّات .

الأسئلة

١ ـ ما هي المفاهيم التي يأخذها العقل بعين الاعتبار لوجود ظاهرة معيّنة ؟ وترتّبها يكون في أيّ ظرف ؟

٢ ـ بيِّن نسبة المعلول إلى علله الناقصة وإلى علّته التامّة .

٣ ـ ما هو دور الإرادة في الأفعال القصديّة ؟

٤ ـ اشرح مبادىء الإرادة والترتّب الموجود بينها .

٥ ـ بالنسبة لسائر أنواع الفاعل المختار أيُّ مفاهيمَ يمكن أخذها بعين الاعتبار بعنوان كونها مبادىء للفعل ؟

٦ ـ على أيّ المفاهيم الفلسفيّة يكون القضاء والقدر قابلاً للتطبيق ؟ وأين يكون موقعه بين الصفات الفعليّة الإلهيّة ؟

٧ ـ بيِّن بالتفصيل القضاء والقدر العلميَّ والعينيَّ .

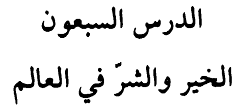
٨ ـ ما هو البداء ؟ وبأيّ معنى يكون القضاء قابلاً للتغيير ؟

٩ ـ كيف يمكن التوفيق بين القضاء والقدر الإلهيّ من ناحية واختيار الإنسان من ناحية أُخرى ؟

١٠ ـ اشرح الفوائد المترتّبة على الإيمان بالقضاء والقدر .

الدرس السبعون

الخير والشرّ في العالم



وهو يشمل :

- مقدّمة
- مفهوم الخير والشرّ
- التحليل الفلسفيّ للخير والشرّ
- سرّ الشرور في العالم

مقدّمة :

لقد أشرنا في الدرس السابع والستّين والثامن والستّين إلى هذا الموضوع وهو أنّ موجودات العالم تكون متعلّق المحبّة والإرادة الإلهيّة من جهة ما لها من كمال وخير، والحكمة والعناية الإلهيّة تقتضي أن يوجد العالم بالنظام الأحسن وبأكبر قدر من الخيرات والكمالات . وبالالتفات إلى هذا الموضوع يُطرح مثل هذا السؤال : ما هو منشأ الشرور وجهات النقص في العالم ؟ ثمّ أليس من الأفضل أن يكون العالم خالياً من الشرور والنقائص ، سواء أكانت الشرور الناشئة نتيجةً للعوامل الطبيعيّة كالزلازل والسيول والأمراض والآفات أم الشرور الناشئة من الناس المنحرفين مثل ألوان الظلم والجرائم ؟

ومن هنا اندفعت بعض مذاهب الشرك إلى القول بمبدأين للعالم : أحدهما مبدأ الخيرات ، والآخر مبدأ الشرور . وظنّت فئة أنّ وجود الشرور يُعتبر علامةً على عدم التدبير الحكيم للعالم ، فغاصوا في مستنقع الكفر والإلحاد . ولهذا السبب اهتمّ الحكماء الإلهيّون بمسألة الخير والشرّ اهتماماً خاصّاً ، وأعادوا الشرور إلى الجهات العدميّة .

ولحلّ هذه المسألة لا بدّ لنا أوّلاً من تقديم توضيح حول المفهوم العرفيّ للخير والشرّ ثمّ نقوم بالتحليل الفلسفيّ لهما .

مفهوم الخير والشرّ :

لاستيعاب معنى الخير والشرّ في المحاورات العرفيّة نستطيع الاستفادة من

التدقيق في الخصائص المشتركة بين مصاديقهما الواضحة ، فمثلاً تُعدّ السلامة والعلم والأمن من مصاديق الخير الواضحة ، ويعتبر المرض والجهل وفقدان الأمان من المصاديق الواضحة للشرّ ، ولا شكّ أنّ ما يؤدّي إلى اعتبار الإنسان شيئاً مّا خيراً أو شرّاً لنفسه هو المطلوبيّة وعدم المطلوبيّة ، أي كلّما وجد شيئاً يتّفق مع رغباته الفطريّة سمّاه خيراً ، وأينما لاحظ شيئاً مخالفاً لرغباته الفطريّة سمّاه شرّاً . وبعبارة أُخرىٰ : لانتزاع مفهوم الخير والشرّ لا بدّ له في الوهلة الأُولىٰ من المقارنة بين رغبته والأشياء ، فإن وجد علاقة إيجابيّة عدّ ذلك الشيء خيراً ، وإن لاحظ أنّ العلاقة سلبيّة اعتبر ذلك الشيء شرّاً .

وفي الوهلة الثانية تُحذف خصوصيّة الإنسان من أحد طرفي الإضافة والمقارنة ، وتُلحظ العلاقة بين كلّ موجود ذي شعور وصاحب ميل ورغبة من ناحية ، والأشياء المختلفة من ناحية أُخرىٰ ، وبهذا الشكل يصبح الخير مساوياً للمطلوب لكلّ موجود ذي شعور ، والشرّ مساوياً لغير المطلوب لكلّ موجود ذي شعور .

ونواجه في هذه المجال إشكالاً وهو أنّه أحياناً يكون أحد الأشياء مطلوباً لنوع من الموجودات ذات الشعور وغير مطلوب لنوع آخر منها ، فمثل هذا الشيء أيُعدّ خيراً أم شرّاً ؟

والجواب علىٰ هذا الإشكال سهل يسير ، وهو أنّ هذا الشيء المفروض يَعدّ خيراً للنوع الأوّل وشرّاً للنوع الثاني . وهذا التعدّد في الحيثيّة يصدق أيضاً في مورد فردين من نوع واحد وحتّى في مورد قوّتين في فرد واحد . فقد يكون أحد الأغذية مثلاً مطلوباً لأحد الأفراد وغير مطلوب لفرد آخر ، أو خيراً بالنسبة لإحدىٰ قوىٰ البدن وشرّاً بالنسبة لقوّة أُخرىٰ منه .

وفي الوهلة الثالثة تُحذف خاصّة الشعور أيضاً من طرف الإضافة والمقارنة ، فيعدّ مثلاً الاخضرار والإثمار خيراً للشجرة ، والذبول واليبوسة وعدم الإثمار شرّاً بالنسبة إليها . وهاهنا تصوّر البعض أنّ مثل هذا التعميم في مفهوم الخير والشرّ ناشىء من « تصوّر الطبيعة إنساناً » (انتروپومورفيسم) ، وظنّ البعض الآخر أنّ معياره هو نفع الأشياء وضررها للإنسان ، أي كون الشجرة تثمر الفاكهة هو في الواقع خيرٌ للإنسان لا للشجرة . إلاّ أنّ لهذا التعميم سرّاً آخر من وجهة نظرنا سوف نشير إليه فيما بعد .

ولا ينحصر استعمال الخير والشرّ في المحاورات العرفيّة بالذوات والأعيان ، بل

يجري في مورد الافعال ايضا، فبعض الافعال تعتبر «خيرا» والبعض الآخر «شرّاً». وبهذه الصورة يُطرح مفهوم الخير والشرّ والحسَن والقبيح في مجال الأخلاق والقيم، ومن هنا تنشب معركة الآراء بين فلاسفة الأخلاق في تبيين المفاهيم القيميّة وتعيين ملاك الخير والشرّ الأخلاقيّين. وقد تناولنا هذا الموضوع بالبحث في الدرس العشرين بالمقدار الذي يتّسع له هذا الكتاب، وأمّا الدراسة المفصّلة له فلا بدّ من طلبها في «فلسفة الأخلاق».

التحليل الفلسفيّ للخير والشرّ :

لكي يكون لنا تحليل دقيق للخير والشرّ من وجهة النظر الفلسفيّة لا بدّ من الالتفات إلى عدّة ملاحظات :

١ - إنّ الأمور التي تتّصف بالخير والشرّ تكون من إحدىٰ الجهات قابلة للتقسيم إلى فئتين : إحداهما تلك الأمور التي لا تقبل خيريّتها وشريّتها التعليل بشيء آخر مثل خيرية الحياة وشريّة الفناء، والفئة الأخرى تشمل الأمور التي تكون خيريّتها وشريّتها معلولةً لأمور أخرى مثل خيريّة الأشياء المؤثّرة في استمرار الحياة، وشريّة الأشياء المؤدّية إلى الفناء.

وفي الواقع فإنّ خيريّة الأفعال هي أيضاً من قبيل الفئة الثانية لأنّ مطلوبيّتها تابعة لمطلوبيّة غاياتها ونتائجها، وإذا كانت غاياتها وسيلة لتحقّق أهدافٍ أرفعَ فسيكون لها بالنسبة إلى الأهداف النهائيّة حكم الفعل بالنسبة إلى نتيجته.

٢ - إنّ جميع الميول والرغبات الفطريّة هي غصون وفروع لحبّ الذات، وكلّ موجود ذي شعور لمّا كان محبّاً لذاته فهو يحبّ بقاءه وكمالاته، ومن هنا فهو يرغب في الأشياء التي تؤثّر في استمرار حياته أو في تكامله، وبعبارة أخرىٰ : تلك الأشياء التي تؤمّن له حاجةً من حاجاته البدنيّة أو النفسيّة. وفي الحقيقة فإنّ هذه الميول والرغبات وسائل غرستها يدُ الإبداع في صميم كلّ موجود ذي شعور حتّى تدفعه نحو الأشياء التي يحتاج إليها.

وبناءً على هذا فالمطلوب بالأصالة هو نفس الذات وبتبعها بقاء الذات وكمالاتها، ومطلوبيّة الأشياء الأخرىٰ هي بسبب ما لها من تأمين في تأمين هذه المطلوبات الأصليّة. وهكذا المنفور بالذات فهو فناؤه ونقص وجوده، وكون الأشياء الأخرىٰ منفورة هو بسبب ما لها من تأثير في حصول المنفور بالذات.

وبهذا الشكل نظفر بوجه واضح لتعميم الخير والشرّ إلى الكمال والنقص ، ومن ثمّ إلى الوجود والعدم . أي إنّنا بجعل مصداق المطلوب وغير المطلوب (كمال الوجود ونقصه) مكانَ هذه العناوين في أحد طرفي الإضافة ، وحذفِ خاصّة الشعور والرغبة من الطرف الآخر نحصل على التعميم إلى الكمال والنقص . ثمّ بالالتفات إلى أنّ مطلوبيّة كمال الوجود تابعة لمطلوبيّة أصل الوجود ، وكمال الشيء أيضاً ليس سوىٰ مرتبة من وجوده فإنّنا نستنتج أنّ أكثر الخيرات أصالةً لكلّ موجود هو وجوده ، وأكثر الشرور أصالةً لكلّ موجود هو عدمه .

وهذا التعميم حتّى إذا لم يكن متّفقاً مع النظرة العرفيّة فإنّه صحيح من وجهة النظر الفلسفيّة ، بل هو لازم ومتعيّن لأنّ الفلسفة تبحث عن الحقائق في نفس الأمر بغضّ النظر عن أن تكون موردَ ميل ورغبة أحد أو لا تكون .

٣ ـ كلّما توقّف وصول موجود إلى كماله على شرط عدميّ (عدم المانع) فإنّه يمكن عدُّ ذلك الأمر العدميّ ـ بمعنىً من المعاني ـ جزءً من أجزاء العلّة التامّة لحصول الكمال المفروض ، ومن هذه الجهة فهو يُعدّ خيراً لمثل هذا الموجود ، وبالعكس كلّما كان نقص موجود معلولاً لمزاحمة موجود آخر فإنّه يمكن عدُّ الموجود المزاحم شرّاً له ، ولكنّه من وجهة النظر الفلسفيّة الدقيقة يُعتبر اتّصاف الأمر العدميّ بالخير وكذا اتّصاف الأمر الوجوديّ بالشرّ اتّصافاً بالعرض ، لأنّ الأمر العدميّ قد اتّصف بالخير من جهة أنّه قد استند إليه بشكل مّا كمالُ موجود آخر ، وكذا الأمر الوجوديّ فإنّه قد اتّصف بالشرّ من جهة أنّه قد استند إليه نقصُ موجود آخر . إذن الخير بالذات هو ذلك الكمال الوجوديّ ، والشرّ بالذات هو ذلك النقص العدميّ . فمثلاً السلامة خير بالذات ، وعدم جرثومة أحد الأمراض خير بالعرض ، والضعف والمرض شرّ بالذات ، والسموم والجراثيم شرّ بالعرض .

٤ ـ في الموجودات التي تتمتّع بأبعاد وشؤون مختلفة أو أجزاء وقوى متعدّدة قد يحدث تزاحم بين كمالاتها أو أسباب حصولها (ومن الواضح أنّ التزاحم لا يمكن فرضه إلّا في مورد الماديّات) . وفي هذه الصورة يكون كمالُ كلّ جزء أو قوّة خيراً لنفسه ، ومن جهة مزاحمته لكمال قوّة أخرىٰ يصبح شرّاً بالنسبة لتلك القوّة ، وحاصلُ الكمالات والنقائص للأجزاء والقوىٰ يُعتبر خيراً أو شرّاً لنفس ذلك الموجود . ويصدق هذا البيان أيضاً بالنسبة لمجموع العالم الماديّ الذي يشتمل على موجودات متزاحمة . أي أنّ

كون كلّ العالم خيراً هو بأن يكون بمجموعه واجداً لكمالات أكثرَ وأرفعَ وإن كانت بعض الموجودات فيه لا تنال الكمالَ الذي تحتاج إليه ، وكذا كونه شرّاً فإنّه بالغلبة الكميّة أو الكيفيّة لجهات النقص والفقدان .

وبالالتفات إلى الملاحظات السابقة الذكر نستطيع أن نستنتج :

أولاً : أنّ الخير والشرّ هما من قبيل المعقولات الثانية الفلسفيّة ، وكما أنّه ليس هناك موجودٌ عينيٌّ تشكّل العلّيّةُ أو المعلوليّة ماهيّتَه ، فكذا لا يمكن الظفر بموجود عينيّ يشكلّ الخيرُ أو الشرُّ ماهيّتَه .

ثانياً : كما أنّ العلّيّة والمعلوليّة وسائر المفاهيم الفلسفيّة ليست قابلة للجعل والإيجاد وإنّما هي عناوين ينتزعها العقلُ نتيجةً لرؤىً معيّنة لوجودات خاصة ، فكذا الخيريّة والشريّة فهي أيضاً عناوين انتزاعيّة لا بدّ من البحث عن منشأ انتزاعها في العالم الخارجيّ فحسب ، وليس لها محاذٍ عينيّ حتّى نتعب أنفسنا في البحث عنه .

ثالثاً : أنّ وجود أيّ شيء ليس شرّاً بالنسبة إلى نفسه ، وكذا بقاء وكمال كلّ موجود فهو خير بالنسبة إلى نفسه ، وكون أحد الموجودات شرّاً لموجود آخر هو أيضاً بالعرض ، إذن كلّ موجود ليس شرّاً من حيث الماهيّة ، ولا يمكن عدّه منشأً ذاتياً لانتزاع مفهوم الشرّ .

إذن ما يُعدّ ذاتاً منشأً لانتزاع الشرّ هو جهة النقص التي تُلاحظ في موجود له شأنيّة الكمال المقابل لها ، وبعبارة أُخرى : إنّ الشرّ بالذات هو عدم ملكة الخير مثل الصمم والعمىٰ والمرض والجهل والعجز ، في مقابل السمع والبصر والسلامة والعلم والقدرة ، وبناءً على هذا فإنّ كون كلّ واحد من المجرّدات التامّة ناقصاً بالنسبة إلى المجرّد الأرفع منه ، أو كون المجرّدات الواقعة في عرْض واحد فاقدةً لشيء من كمالات الآخرين لا يمكن عدّه شرّاً بالنسبة إليها لأنّها لا تتمتّع بشأنيّة الظفر بذلك الكمال .

والحاصل : أنّه ليس هناك موجود يتّصف وجوده ذاتاً بالشرّ ، ومن هنا فإنّ الشرّ لا يحتاج إلى مبدأ وخالق ، لأنّ الإيجاد والخلق يقتصر على الوجود . وهذا هو الجواب على أوّل سؤال طرحناه في مقدّمة الدرس .

سرّ الشرور في العالم :

والسؤال الآخر هو : لماذا خُلق العالم بشكلٍ تكون فيه كلّ هذه الشرور والنقائص ؟ .

ويكون هذا السؤال مطروحاً حتّى بعد التسليم بأنّ منشأ انتزاع الشرّ هو العدم ، لأنّه يمكن أن يقال : لماذا لم يُخلق العالم بشكلٍ تحلّ فيه الوجودات محلّ هذه الأعدام ؟ نستطيع الحصول على جواب لهذا السؤال من التعمّق في الخصائص الذاتيّة للعالم الطبيعيّ . توضيح ذلك : أنّ تأثير وتأثّر الموجودات الماديّة فيما بينها والتغيّر والتحوّل والتضادّ والتزاحم ـ كلّ هذه تُعدّ من الخصائص الذاتيّة للعالم المادّي ، بحيث إذا لم تكن هذه الخصائص فإنّ شيئاً باسم العالَم المادّي لا يكون له وجود . وبعبارة أُخرىٰ : إنّ نظام العلّيّة والمعلوليّة الخاصّة السائد بين الموجودات الماديّة هو نظامٌ ذاتيٌّ يُعدّ من لوازم سنخ الوجودات الماديّة . إذن يدور الأمر بين أن يوجَد العالم الماديُّ بهذا النظام أو لا يوجَد إطلاقاً . لكنّه علاوةً على كون الفياضيّة الإلهيّة المطلقة تقتضي إيجاده فإنّ ترك إيجاده يُعتبر خلاف الحكمة أيضاً ، لأنّ خيراتِه أكثر بمراتب من شروره التي هي بالعرض ، بل أنّ الكمالات الوجوديّة لأفراد الإنسان الكاملينَ وحدها تفوق جميع شرور العالم .

فمن ناحية يكون وجود الظواهر الجديدة في أثر انعدام الظواهر السابقة ، وكذا بقاء الموجودات الحيّة فإنّه يؤمّن بواسطة الارتزاق من النباتات والحيوانات الأُخرىٰ : ومن ناحية أُخرىٰ فإنّ الكمالاتِ النفسانيّةَ لأفراد الإنسان يتمّ الحصول عليها في ظلّ تحمّل المصاعب والآلام ، وأيضاً فإنّ وجود ألوان البلاء والمصائب يكون عاملاً لليقظة من الغفلة والتعرّف على ماهيّة هذا العالم وأخذ العِبرة من الحوادث .

إنّ التأمّل في تدبير النوع الإنسانيّ كافٍ ليُطلعنا على كون هذا النظام حكيماً ، بل يكفي التأمّل في شأن واحد من شؤون تدبيره وهو موته وحياته ، لأنّه لو لم يكن قانون الموت سائداً بين الناس فعلاوةً على كونهم لا يظفرون بالسعادة الأُخرويّة ولا يتّعظون من رؤية موت الآخرين فإنّهم أساساً لا يتيسّر لهم الرفاه الدنيويّ بأيّ شكل من الأشكال . فمثلاً لو كان كلّ الناس الماضين أحياءً اليومَ فإنّ سعة الأرض لا تكفيهم سكناً ، فضلاً عن أن تؤمّن لهم الموادّ الغذائيّة وسائر ضروريّات الحياة ، إذن لتحقّق مثل هذه الخيرات لا بدّ من هذه الشرور .

والحاصل : أولاً : أنّ شرور ونقائص هذا العالَم تعدّ من اللوازم التي لا تنفكّ عن نظام عليّته ومعلوليّته ، وأنّ حيثيّة شريّتها التي تعود إلى الجهات العدميّة لا تتعلّق بها ذاتاً المحبّةُ والإرادة الإلهيّة ، ويمكننا أن نعدّها متعلّقة للإرادة والإيجاد والقضاء والقدر بالعرض فحسبُ .

ثانياً : أنّ خيرات العالم تفوق هذه الشرور التي هي بالعرض، ويُعدّ ترك الخير الكثير لئلاّ يحصل الشرّ القليل خلافَ الحكمة ونقضاً للغرض .

ثالثاً : ولهذه الشرور القليلة والنسبيّة والتي هي العرض فوائدُ جليلةٌ أشرنا إلى جانب منها ، وكلّما ازداد علم الإنسان اتّسعت معرفته لأسرار هذا العالَم والحِكَم الكامنة فيه .

* * *

ربّنا زِدْنا علماً ونوراً وبصيرة ، وقوّ إيماننا ، وضاعف حبّنا لك جلّ جلالك ولأحبّائك ، واجعلنا من التابعين الصادقين لآخر من انتجبتهم واصطفيتهم وأهل بيته الطاهرين ، ومُنّ علينا بعناية وليّك الأعظم صاحب الأمر والزمان (عجّل الله فرجه الشريف) ، ووفّقْنا لشكر نعمائك وأداء أفضل الأعمال التي ترضاها لنا بإخلاص تامّ ، وصلّ على محمّد وآل محمّد صلاةً لا نهاية لها بحيث تشمل بركاتها سائرَ مخلوقاتك .

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربِّ العالمين .

خلاصة القول

١ - ينتزع الإنسان في الوهلة الأولى مفهوم الخير والشرّ من العلاقة الإيجابيّة والسلبيّة بين رغباته ومتعلّقاتها .

٢ - وفي الوهلة الثانية يوسّع هذه العلاقة لتشمل كلّ موجود ذي شعور مع ما يطلبه وما لا يطلبه .

٣ - وفي الوهلة الثالثة يحذف خاصّة الشعور أيضاً من طرف الإضافة فيعتبر الإثمار مثلاً خيراً للشجرة .

٤ - يظنّ البعض أنّ هذا التعميم الأخير ناشىء من نسبة الصفات الإنسانيّة

(كالميل والرغبة) إلى سائر الموجودات ، ويتصوّر البعض الآخر أنّه بلحاظ كون الأشياء مطلوبة أو غير مطلوبة للإنسان نفسه ، ولكنّه من وجهة نظرنا يوجد سرّ آخر لهذا سوف نشير إليه فيما بعد (الرقم ٧) .

٥ ـ يستعمل الخير والشرّ في مورد الأفعال أيضاً وهو يتعلّق بفلسفة الأخلاق .

٦ ـ ينقسم الخير والشرّ على قسمين هما مع الواسطة وبلا واسطة ، فالحياة مثلاً خير بلا واسطة ، وأسباب استمرار الحياة تعتبر خيراً مع الواسطة .

٧ ـ إنّ الميول والرغبات فروع لحبّ الذات ووسائل لتأمين البقاء والكمال للذات ، ومن هنا يمكن عدّ المطلوب وغير المطلوب أصالةً هو الكمال والنقص ، ونستطيع تعميم ذلك إلى كلّ كمال ونقص .

٨ ـ إنّ هذا التحليل والتعميم ضروري من الناحية الفلسفيّة ، لأنّ حيثيّة المطلوب وغير المطلوب التي تختلف بالنسبة لأنواع الموجودات وأفرادها لا تعتبر موضوعاً للبحث الفلسفيّ .

٩ ـ قد يتّصف أمر عدميّ بالخيريّة بواسطة أنّه أصبح جزءً من العلّة التامّة لوجود أحد الخيرات ، وقد يتّصف أمر وجوديّ بالشريّة أيضاً بسبب صيرورته مزاحماً ومانعاً لخير آخر ، ولكن مثل هذا الاتّصاف يكون بالعرض ، وإلاّ فإنّ الخير بالذات هو الكمال الوجودي ، والشرّ بالذات هو النقص العدميّ .

١٠ ـ قد يكون أحد الأشياء خيراً لإحدىٰ القوىٰ وشرّاً لقوّة أُخرىٰ ، وفي هذه الصورة يُنظر إلى حاصل الخيرات والشرور في القوى ، ويُعدّ ذلك الحاصل خيراً أو شرّاً لذلك الموجود ، ويجري هذا في مورد تقييم كلّ العالم أيضاً .

١١ ـ الخير والشرّ هما من المعقولات الثانية الفلسفيّة ، ولا يتعلّق بهما الجعل والإيجاد ، وفي الواقع فإنّ منشأ انتزاع الخير الذي هو الوجود يكون متعلّق الجعل والإيجاد .

١٢ ـ إنّ وجود وبقاء وكمال كلّ موجود لا يكون شرّاً لنفسه ، وكون أحد الموجودات شرّاً لموجود آخر هو « نسبيّ » من ناحية ، و « بالعرض » من ناحية أُخرىٰ ، إذن ماهيّة ووجود أيّ موجود لا يتّصف بالشرّ ذاتاً .

١٣ ـ الشرّ هو عدم ملكة الخير ، وينتزع من حيثيّة نقص موجود له شأنيّة الكمال المقابل له .

١٤ ـ بالالتفات إلى كون الشرّ عدميّاً يتّضح أنّ الشرور لا تحتاج إلى خالق .

١٥ ـ إنّ التغيّر والتزاحم من الخصائص الذاتيّة للموجودات الماديّة ومن لوازم نظام العلّيّة الخاصّ السائد بينها ، ومن هنا تغدو الشرور النسبيّة والتي هي بالعرض غير قابلة للانفكاك عن العالم الماديّ .

١٦ ـ لئلّا يوجد شرّ لا بدّ أن لا يُخلق عالم المادّة ، ولكن عدم خلقه يؤدّي إلى تفويت خيرات وكمالات كان يمكن أن تتحقّق فيه .

١٧ ـ إنّ خيرات هذا العالم أكثر بمراتب من شروره ، وتُعتبر كمالات أفراد الإنسان الكاملين وحدها أكثر من جميع شرور العالم .

١٨ ـ إنّ ترك إيجاد العالم الماديّ مخالف من ناحية للفياضيّة الإلهيّة المطلقة ، ومخالف من ناحية أخرى للحكمة الإلهيّة ، لأنّ ترك الخير الكثير لاجتناب الشرّ القليل يُعدّ نقضاً للغرض وخلافاً للحكمة .

١٩ ـ إنّ الشرور النسبيّة والتي هي بالعرض لا تتعلّق بها الإرادة الإلهيّة بلحاظ شريّتها ونقصها وجهاتها العدميّة ، وإنّما هي تصبح موردَ تعلّق الإرادة الإلهيّة بما لها من جهات خير وكمال .

٢٠ ـ وعلاوةً على هذا فإنّ لوجود النقائص والشرور فوائدَ جمّة ، من جملتها توفّر الأرضيّة لتكامل أفراد الإنسان عن طريق تحمّل المصاعب وألوان البلاء وعن طريق الاتّعاظ بالحوادث .

الأسئلة

١ - اشرح المفهوم العرفيّ للخير والشرّ وكيفيّة تعميمه .
٢ - ما هو الخير والشرّ بلا واسطة ومع الواسطة ؟
٣ - كيف يتمّ انتزاع الخير والشرّ بعنوان كونهما مفهومين فلسفيّين ؟
٤ - ما هو الخير والشرّ الأخلاقيّ ؟ وما هو التحليل الفلسفيّ لهما ؟
٥ - ما هو الخير والشرّ بالعرض ؟
٦ - كيف يمكن تعيين الخير والشرّ لأمور تتمتّع بأبعاد وقوىٰ مختلفة ؟
٧ - ما هي النتائج الحاصلة من التحليل الفلسفيّ للخير والشرّ ؟
٨ - ما هو الشرّ بالذات ؟ ولماذا لا يمكن عدُّ أيّ وجود شرّاً بالذات ؟
٩ - ما هو مبدأ ظهور الشرور ؟
١٠ - لماذا لم يُخلق العالم بشكل يكون فيه خالياً من الشرور والنقائص ؟

محتويات الكتاب

الموضوع —— الصفحة

الموضوع ـــــــــــــــ الصفحة

القسم الخامس : المجرّد والمادّي

الموضوع	الصفحة

الموضوع ـــــــــــــــــــ الصفحة

القسم السادس : الثابت والمتغيّر

الموضوع	الصفحة

الموضوع ــــــــــ الصفحة

الموضوع ـــــــــــــ الصفحة

الموضوع ـــ الصفحة